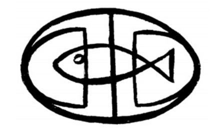
ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ
тексты и исследования

4

Небесные Посредники: Иудейские Истоки Ранней Христологии

под редакцией Т. Гарсии-Уидобро, S.J. и А. А. Орлова



Небесные Посредники: Иудейские Истоки Ранней Христологии – М.: Институт св. Фомы, 2016. — 272 с.

Настоящее издание содержит работы посвященные исследованию иудейских традиций божественных посредников и их роли в формировании раннего христианского богословия. Материалы сборника показывают, что в раннем иудаизме существовало несколько типов божественных посредников, которые включали в себя (1) персонализированные божественные атрибуты и силы (такие как, например, Премудрость Божия или Божественный Логос); (2) вознесенные библейские фигуры (такие как, например, Енох, Мелхиседек и Моисей); и (3) великие ангелы (Михаил и Иаоил). Особое внимание в сборнике уделяется традициям вознесенных библейских персонажей таких как Енох и Мелхиседек и тому влиянию, которые эти небесные посредники оказали на ранние христологические представления.

Перевод с английского *Колбутовой Ирины Дмитриевны*

ISBN 978-5-9907661-2-9

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 5

Глава I

МЕТОДОЛОГИЯ

Ларри Хартадо
Божественное посредничество
в древнем иудейском монотеизме 11

Ларри Хартадо
Персонифицированные атрибуты Бога
как божественные посредники 21

Ларри Хартадо
Вознесенные патриархи
как божественные посредники 37

Ларри Хартадо
Великие ангелы
как божественные посредники 74

Глава II

МЕЛХИСЕДЕК КАК ПОСРЕДНИК БОГА

Эрик Ф. Мейсон
Интерпретация образа Мелхиседека
в иудаизме Второго Храма 99

Глава III

МОИСЕЙ КАК ПОСРЕДНИК БОГА

Андрей Орлов

Енохические черты образа Моисея
в *Эксагоге* Иезекииля Трагика 127

Глава IV

ЕНОХ КАК ПОСРЕДНИК БОГА

Андрей Орлов

Традиция Еноха-Метатрона 153

Глава V

ИИСУС И ИУДЕЙСКИЕ ТРАДИЦИИ ПОСРЕДНИКОВ БОГА

Томас Гарсия-Уидобро, S.J.

Сравнительный анализ фигур-посредников:
Енох и Иисус 247

Предисловие

В последнее время становится все более очевидным, что концептуальные ключи, очень важные для более полного и всестороннего понимания ранней христологии, отраженной в писаниях Нового Завета, являются скрытыми не только в откровениях и пророчествах Ветхого Завета, но также в писаниях не вошедших в библейский канон и обычно обозначаемых неадекватным термином «межзаветная литература».

Эта литература, наряду с другими произведениями, включает в себя многочисленные иудейские псевдоэпиграфы, приписываемые различным ветхозаветным персонажам, таким как Енох, Авраам, Иаков, Моисей, Варух и Эзра. Ученые традиционно относят эти произведения к так называемой апокалиптической литературе, которая получила широкое распространение в иудейской религиозной среде начиная с пятого века до нашей эры и до времени первых веков христианства.

Апокалиптическая литература развивалась из нескольких источников, в том числе из библейской пророческой литературы и месопотамских традиций, знание о которых израильтяне получили во время их вавилонского пленения. В период Второго Храма, апокалиптика становится главной богословской тенденцией иудейской религиозной традиции, которая, перерабатывая наследие пророческой литературы, поднимает её на новый концептуальный и символический уровень.

Основными темами апокалиптических произведений являются откровения небесных и эсхатологических тайн, знание, которое выходит за пределы земной сферы и человеческой истории. Герои апокалиптических рассказов – это провидцы, часто представленные фигурами библейских патриархов и пророков, такими как Енох, Ной, Авраам, Иаков и Моисей, которые получают от Бога и ангелов небесные тайны о будущих эсхатологических испытаниях человечества и откровения о приходе грядущего Мессии и спасении праведных.

Так как апокалиптические повествования исполнены мессианскими темами и сюжетами, обсуждающими роли, поступ-

ки и характер будущих мессианских фигур, они приобретают первостепенную значимость для ранних христиан, которые в свою очередь пытаются через призму этих традиций, понять природу и роль мессианского призвания Иисуса Христа.

Иудейская апокалиптика, будучи основной богословской парадигмой периода Второго Храма, таким образом, оказывает непревзойденное влияние на ранних христианских авторов и становится, по словам известного библейского богослова 20-го столетия, Эрнста Каземанна, «матерью всего христианского богословия.»[1]

Ключевые события в жизни христианского Мессии, отраженные в Новом Завете, такие как Его рождение, крещение, искушение в пустыне, преображение и вознесение, глубоко проникнуты апокалиптическими мотивами и символами и не могут быть полностью поняты без понимания иудейской апокалиптической традиции.

Особую ценность в апокалиптическом наследии для ранних христианских богословов имели предания связанные с так называемыми «божественными посредниками» – небесными и земными фигурами, которые были призваны осуществлять связь между Богом и людьми. Иудейская апокалиптическая межзаветная литература была важным концептуальном полигоном, где различные библейские традиции божественных посредников – как ангельских, таких как, например, архангел Михаил или Ангел Имени Божьего, так и человеческих, таких как Енох или Мелхиседек, получили свое дальнейшее развитие.

В последнее время исследователи во все большей мере осознают всю сложность социального и политического климата эпохи Второго Храма, когда различные священнические группы и кланы соперничали за авторитет своего священнического наследия. В контексте такой атмосферы соперничества появилась целая галерея божественных посредников наделенных священническими полномочиями. Это указывает на то, что в период Второго Храма функции божественных посредников были тесно связаны с социальными и богословскими реалиями. Поэтому неслучайно, что эти герои часто наделялись мессианскими,

---

[1] E. Käsemann, "The Beginning of Christian Theology," in: E. Käsemann, *New Testament Questions of Today* (ed. W.J. Montague; Philadelphia: Fortress, 1969) 102.

царскими и судебными эсхатологическими ролями. Подобные иудейские традиции были очень важны для ранних христианских экзегетов, которые через призму этих преданий пытались понять мессианские, царские и судебные полномочия Христа.

Цель данного сборника заключается в том, чтобы познакомить русского читателя с некоторыми современными зарубежными исследованиями иудейских традиций божественных посредников и их ролью в формировании раннего христианского богословия.

Глава I

МЕТОДОЛОГИЯ

Ларри Хартадо

Божественное посредничество в древнем иудейском монотеизме[1]

Теперь приступим к рассмотрению некоторых тенденций в развитии древней иудейской традиции, которые способствовали, по всей видимости, возникновению веры в вознесенного Христа на самых ранних стадиях ее формирования.

Исследователям, разумеется, хорошо известен тот факт, что в литературе иудаизма, созданной в период после плена, содержится множество свидетельств о различных небесных персонажах, в некотором роде участвующих в Божьем управлении миром и искуплении избранных праведников. В некоторых случаях эти небесные персонажи уступают в этой своей роли только Богу и действуют от имени Бога, располагая большими полномочиями. Именно такие персонажи в наибольшей степени имеют отношение к исторической проблеме происхождения культового поклонения Иисусу. По моему мнению, подобного рода небесные существа служат свидетельством возникновения концепции, которую можно было бы назвать «божественным посредничеством», при этом имея в виду, что мотивы, способствовавшие появлению такого посредничества, могли быть разными, а сама потребность в данной концепции проявлялась в разнообразных формах. Исследователи нередко обращали внимание на отдельные проявления концепции божественного посредничества (таких, к примеру, как Логос Филона Александрийского или персонифицированная Премудрость), однако я полагаю, что древние свидетельства существования этих особых фигур служат отражением более фундаментального представления о том, что у Бога мог быть главный посредник, превосходящий всех остальных служителей Бога и связанный с ним особо тесными узами.

---

[1] Перевод с английского языка выполнен И.Д. Колбутовой по следующей публикации: L.W. Hurtado, *One God, One Lord, Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (2nd ed.; T&T Clark, London, 1998) 17–39.

ТРИ ТИПА БОЖЕСТВЕННЫХ ПОСРЕДНИКОВ

В рамках концепции божественного посредничества в целом можно различить три типа божественных посредников: (1) божественные атрибуты и силы (такие как Премудрость или Логос у Филона); (2) вознесенные патриархи и пророки (как, например, Моисей и Енох); и (3) великие ангелы (такие как Михаил, Иаоил и [возможно] Мелхиседек в Кумранской рукописи 11QMelch). Подобного рода классификацию не следует воспринимать как строгое разграничение между различными типами божественных посредников, и я не хочу таким образом сказать, что древние иудеи выработали систему разграничения персонажей на основании логического анализа, однако такого рода схема могла бы служить рабочим инструментом для современных исследователей при их анализе текстов и других способов выражения религиозных идей.

Очевидно, что в древнем иудаизме можно обнаружить большое количество персонажей, действующих в качестве посредников Бога, таких как пророки, священники, цари и Мессия (или Мессии), а также сонмы ангелов, однако типы посреднических фигур, предложенные мной для рассмотрения в данной работе, обладают рядом отличительных признаков, которые можно было сформулировать следующим образом: (1) Все они представлены либо имеющими небесное происхождение, либо вознесенными на небеса и ставшими их обитателями, таким образом, по сравнению с вышеупомянутыми земными персонажами, в большей мере приближаясь к небесному статусу вознесенного Иисуса, как его воспринимали в ранней церкви. (2) Несмотря на то, что огромное множество ангелов также обладает небесным происхождением, тем не менее, эти главные ангельские персонажи представлены в качестве носителей свойств и качеств, присущих божественным существам, в большей мере, чем земные персонажи или сонмы обычных ангелов. Более того, каждый из выделенных нами персонажей представляет Бога совершенно особым способом и играет роль, вторичную только по отношению к Богу, таким образом выделяясь среди всех остальных служителей Бога и посредников между ним и людьми.

ВАРИАТИВНОСТЬ ТИПОВ

Вариативность имен и типов персонажей, рассматриваемых нами здесь в их статусе наибольшей приближенности к Богу, имеет немаловажное значение по следующим трем причинам:

1. Подобного рода вариативность выявляет тот факт, что идея о главном посреднике Бога, уступавшем по своей значимости только Богу, существовала в ряде различных иудейских религиозных групп. Это наблюдение представляется фактом огромной важности, означая, что, каково бы ни было происхождение идеи о божественном посреднике, в греко-римский период она получила широкое распространение, и ее невозможно определить как исключительную отличительную черту одного из типов иудаизма. Далее мы увидим, что и иудеям диаспоры, таким как Филон, и палестинским евреям эта идея была хорошо известна, хотя она функционировала в религиозном сознании различными способами, в зависимости от назначения каждого из небесных посредников.

Значение данной идеи для изучения истоков поклонения вознесенному Иисусу представляется совершенно очевидным, и нет никакой необходимости в утверждении прямого влияния на ранние христианские религиозные представления одного особого типа иудаизма. Почему? Ответ напрашивается сам собой, так как в среде довольно большого количества групп нашла отражение концепция, которую можно было бы назвать «божественным посредничеством». В такого рода группах фигура того или иного главного небесного посредника могла быть представлена в виде обитателя вышних миров без ощущения того, что почитание одного Бога при этом подвергалось какимлибо сомнениям.

2. Рассматриваемая вариативность указывает на разнообразие религиозных мотивов, стоящих за формированием образов этих персонажей, а также разнообразие религиозных запросов, которым отвечало появление той или иной из главных посреднических фигур. Далее я предполагаю сформулировать, на каком основании возникли эти мотивы и запросы, в разделе, посвященном исследованию отдельных типов главных небесных посредников (см. главы 2–4). Приступая к изучению концепции божественного посредничества, я хотел бы уточнить, что мы имеем дело не с интеллектуальными построениями, а

скорее с образами и мотивами, постепенно формировавшимися внутри религиозной традиции. Таким образом, для наиболее глубокого понимания этих образов и мотивов необходимо исследование религиозных факторов, способствовавших их появлению, и также их связями с другими концепциями, развивавшимися внутри этой религиозной традиции.

Одно из наиболее часто высказывающихся мнений по данной проблеме состоит в том, что в иудаизме периода после плена Бог воспринимался в меньшей степени досягаемым для верующих, чем это было в прежние времена, так что благочестивое иудейское сознание населило небеса различными посредническими персонажами ради преодоления религиозного ощущения разрыва между Богом и людьми. В поддержку такой точки зрения можно было бы сказать, что с ее помощью действительно предпринимается попытка обоснования связи между развитием рассматриваемых концепций и религиозной жизнью древнего иудаизма, однако в данном исследовании я постараюсь показать, что подобная попытка не выдерживает критики.[2]

3. Подобного рода вариативность выявляет также тот факт, что ни одна из фигур и ни один из типов фигур никогда не обладали безоговорочным и общепризнанным статусом наибольшей приближенности к Богу в общем контексте всего многообразия иудейской религиозной традиции. Иначе говоря, несмотря на то, что представление о главном посреднике, служащем Богу и значительно превосходящем своим статусом всех остальных его служителей, получило широкое распространение в древнем иудаизме, тем не менее, ни одна отдельно взятая фигура не получила всеобщего признания в качестве главного посредника. Более того, даже несмотря на то, что в источниках этого периода описание того или иного главного посредника представлялось в весьма возвышенных выражениях, нет никакой ясности относительно того, что авторы этих источников верили, что в иудейской благочестивой среде существовал запрос на признание

---

[2] По мнению Дж. Ф. Мура (G. F. Moore,"Christian Writers on Judaism," *HTR* 14 [1921] 227–54), концепция «недоступного Бога» в древнем иудаизме представляет собой, по существу, современную протестантскую идею, и есть все основания предполагать, что она соответствует скорее целям теологически мотивированной полемики, чем объективного определения религиозного объекта поклонения в древнем иудаизме.

особого главного посредника между Богом и людьми, а также поклонение ему.

Важность данных рассуждений состоит в том, что, какой бы интерес ни представляла собой концепция божественного посредничества для понимания древней иудейской религиозной традиции, и несмотря на ее несомненную значимость для объяснения дальнейшего развития этой традиции в направлении поклонения Иисусу или, по мнению А. Ф. Сигала и Я. Э. Фоссума, для формирования гностических демиургических концепций,[3] нам следует избегать тенденции приписывать этой концепции более важную роль, чем это было в действительности в иудаизме периода после плена. В данном исследовании я постараюсь показать, что концепция божественного посредничества изначально не привносила значительных изменений в древний иудейский монотеизм, что особенно заметно по сравнению с культовым поклонением вознесенному Иисусу. В книге Сигала представлены доказательства того, что в раввинистических источниках 2-го в. н.э. и более позднего времени, по-видимому, содержатся указания на обвинения в адрес некоторых иудейских «еретиков» в том, что они слишком далеко зашли в почитании главного посредника Бога, и их осуждали как последователей идеи о «двух владычествах» на небесах.[4] В доступных нам текстах до-христианского периода, однако, невозможно обнаружить ни одного прямого указания на то, что тот или иной главный небесный посредник рассматривался как достойный особого, относящегося только к Богу, поклонения, или на то, что иудейский монотеизм подвергался существенным изменениям из-за необходимости введения в религиозное сознание подобного рода персонажей.

Мой способ использования выражения «божественное посредничество» представляет собой попытку обозначить основную концепцию, которая, по моему мнению, лежит в основе появления различных рассматриваемых здесь персонажей в древних источниках, где главные посредники связаны с Богом совершенно особым способом, проявляя некоторые характер-

---

[3] A. F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden: Brill, 1977) 244–59; J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT, 36; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1985).

[4] Segal, *Two Powers in Heaven*.

ные черты его владычества. Следует отметить, что, помимо вариативности имен и природы главных посредников, в источниках обнаруживается вариативность в специфике выполняемых ими ролей. К примеру, в некоторых текстах в центре внимания авторов находится концепция сотворения Богом мира и управления им, и в таких случаях главный посредник представлен в основном принимающим участие в деяниях подобного рода. В *Книге Премудрости Соломона* такой ролью наделена персонифицированная Премудрость, представленная как «искусная создательница всего» (7:22), та, что «мощно простирается от одного края земли до другого», которая «умело всем управляет» (8:1) как «избранная помощница в его деяниях» (8:4; см. 9:9, 11). Подобным образом и у Филона Александрийского Логос представлен как Божий правитель мира и главный управляющий (*kybernētēs kai oikonomos*, *Вопросы и ответы на книгу Бытия* 4. 110 – 111).[5]

В иных источниках авторы уделяют наибольшее внимание Божьему процессу эсхатологического искупления избранных, и, соответственно, главный посреднический персонаж представлен в них главным образом участвующим в такого рода свершениях. К примеру, в Первой книге Еноха можно обнаружить существо, исполняющее роль Божьего посредника в совершении эсхатологического суда над грешниками и проявлении милости к избранным праведникам (46:1–8; 48:4–10; 51:3–5; 52:4–9; 61:8–9; 62:7–16). Подобным образом и в рукописи 11QMelch Мелхиседек представлен, по всей видимости, действующим от имени Бога в эсхатологических событиях.[6] В данных текстах главный посреднический персонаж не связан с событиями сотворения мира или процессом его управления, а

---

[5] См. обсуждение термина «ипостась» во 2-й главе, в которой я высказываю предположение о том, что этот термин не слишком удачный для понимания реальной функции и роли такого рода персонажей. Я бы предложил более точное обозначение их как «персонификаций божественных атрибутов». Даже несмотря на то, что я не считаю правдоподобным представление древних иудейских авторов о них как о реальных, самостоятельных существах, или как о чем-то среднем между реальными существами и божественными эманациями, тем не менее, способ их представления в текстах включает в себя терминологию, которая, по-видимому, служит отражением концепции божественного посредничества.

[6] См. P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša‘* (CBQMS, 10; Washington, D.C.: Catholic Biblical Association, 1981).

в ранее упоминавшихся текстах Премудрость и Логос не связаны с темой эсхатологического искупления.[7]

В ряде других текстов главный посреднический персонаж не связан непосредственно с Божьим актом сотворения мира или с эсхатологическим искуплением, а скорее выглядит выполняющим роль, в той или иной степени напоминающую должность Божьего великого визиря или главного представителя в осуществлении его владычества и силы. В *Завете Авраама* ангел Михаил представлен Божьим «главнокомандующим» (*archistrategos*, 1:4; 2:1), с возможной аллюзией на загадочную фигуру, появляющуюся в Книге Иисуса Навина 5:13–15, что служит указанием на восприятие автором этого сочинения Михаила как главного небесного посредника Бога. В *Откровении Авраама*, напротив, представлен ангел Иаоил, в котором обитает Божье Имя (аллюзия на Исх. 23:20–21), выполняющий, соответственно, весьма впечатляющим образом роль распорядителя в Божьем процессе управления миром (10:1–14).[8] Возвышенные эпитеты, которые использует Филон для описания Моисея, не связаны непосредственно с темой сотворения мира или эсхатологических чаяний; напротив, Моисей скорее представлен как Божий соратник (*koinōnos*), единственный из людей, достойный быть названным «богом» (*theos*) от имени самого Бога (аллюзия на Исх. 7:1; см., к примеру, *О жизни Моисея* 1.155–58), смертный, которому предоставлен в подчинение весь мир, и человеческое существо, достойное быть одной природы с Богом (*tes heauton physeōs*; Филон, *О потомстве Каина* 28).[9]

---

[7] В *Премудрости Соломона* 10–11, персонифицированная Премудрость представлена в ее связи с основными событиями священной истории, однако ни в этом сочинении, и ни в каком-либо ином она не играет эсхатологической роли.

[8] Следует отметить описание внешности ангела в *Откр. Авр.* 11:1–3, с помощью которого автор, возможно, косвенно намекает на описания событий богоявления, содержащихся в Ветхом Завете, а также ангельских явлений, подобным тем, что представлены к Книге Иезекииля 1:26–28. См. также упоминание богини Астарты-шем-Баал в надписи на саркофаге Эшмуназара, *ANET*, 662, где эта богиня тесно связана с именем Баала.

[9] Разумеется, в других источниках, таких как самаритянские документы, ставшие предметом обсуждения в книге У. А. Микса [W. A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (NovTSup, 14; Leiden: Brill, 1967) 216–57], Моисей ассоциируется с эсхатологическими

Различные главные посреднические персонажи исполняли разнообразные роли, однако общей характерной чертой описаний всех этих фигур служит основная идея о самом существовании главного посредника, наделенного единственным в своем роде статусом среди других служителей Бога. Тем не менее, вариативность ролей персонажей, представленных в статусе главного Божьего посредника, служит указанием на то, что эта идея получала различные интерпретации в религиозной среде древнего иудаизма, рассматриваемого в его целостности.

Вариативность в сфере деятельности этих главных посреднических персонажей вызывает интерес в отношении более полного понимания роли вознесенного Иисуса в ранних христианских источниках. Достаточно показательны в этом отношении хотя бы некоторые из хорошо известных текстов, в которых Иисус представлен посредником при сотворении мира (1 Кор. 8:6; Ин. 1:1–3) и искуплении (1 Кор. 1:30; 15:20–28; Рим. 3:23–26; 4:24–25; 1 Фес. 1:10), тем, кого всякая тварь признает «Господом», со статусом, по своей значимости далеко превосходящим положение всех остальных существ в любой из сфер вселенной (Фил. 2:9–11), эсхатологическим судьей, перед которым все обязаны держать ответ как перед Богом (2 Кор. 5:10).

Подтверждением моей точки зрения может служить еще один текст. В Послании к Евреям 1:1–14 Иисус представлен как наследник всего (ст. 2), посредник при сотворении мира (ст. 2,10), чье сияние славы отражает славу и природу Бога (ст. 3), как тот, кто совершил очищение от грехов (ст. 3б) и председательствует на эсхатологическом победном суде (ст. 13; см. 2:5).

Подобного рода место Иисуса в центре буквально всех аспектов Божьих свершений, такой всеобъемлющий способ функционирования Иисуса как главного посредника между Богом и людьми не находят полных параллелей в ролях, приписанных другим главным посредникам, представленным в иудейских текстах раннего греко-римского периода. Таким об-

---

ожиданиями. Подобного рода ассоциация могла возникнуть значительно раньше времени датировки этих источников (4-й в. н.э. и позднее). См. M. F. Collins, "The Hidden Vessels in Samaritan Traditions," *JSJ* 3 (1972) 97–116. По моему мнению, специфическая природа роли, предназначенной божественным посредникам, таким как Моисей, отличается многообразием, исходя из всего спектра древних свидетельств.

разом, подобного рода свидетельства служат подтверждением того факта, что потребность в Божьем главном посреднике в тот период, который мы здесь рассматриваем, не представляет собой глубинного изменения в иудейском монотеизме.

ИТОГИ

1. В литературе иудаизма после Вавилонского пленения можно обнаружить появление интереса к различным персонажам, каждый из которых представлен обладающим статусом приближенного к Богу в отношении почести и власти, и за интересом к этим различным фигурам подразумевается присутствие концепции, которую можно было бы назвать «божественным посредничеством».[10]

2. Важность рассматриваемой концепции состоит в том, что она способствовала формированию религиозного контекста, в который можно было бы поместить идею вознесенного Иисуса, так как в религиозный опыт первых христиан было привнесено убеждение в том, что Иисусу было даровано пребывание «по правую руку» от Бога.[11]

3. Идея о наличии у Бога главного посредника между ним и людьми, по-видимому, получила широкое распространение в иудаизме рассматриваемого периода, однако при этом вариативность имен и образов персонажей, выполняющих подобную роль, служит указанием на то, что данная концепции в иудейском религиозном сознании отвечала весьма разнообразным религиозным запросам. Кроме того, несмотря на высокий статус подобного рода фигур, потребность в них не достигала степени глобального «переосмысления» природы иудейской монотеистической веры, по сравнению, к примеру, с более радикальным наделением Иисуса ролью главного посредника во всех аспектах деятельности Бога, как это произошло в ре-

---

[10] Я не хочу сказать тем самым, что религиозный запрос на персонажей подобного рода появился только в рассматриваемый период. Вполне вероятно, что концепция божественного посредничества имеет древние корни в иудейской религиозной традиции, однако я не предполагаю исследовать эту проблему в данной мой работе.

[11] См. D. M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (Nashville: Abingdon Press, 1973).

лигиозном сознании и обрядах ранних христиан. Моя данная точка зрения противоречит взглядам некоторых других исследователей, интерпретировавших подобного рода свидетельства и утверждавших, что потребность в концепции божественного посредничества в древнем иудаизме служит указанием на то, что почитание Бога в иудаизме периода после плена не носило больше «чисто» монотеистического характера (как, например, считал В. Буссе) или было уже изначально бинитарным (по мнению Фоссума).

Ларри Хартадо

Персонифицированные атрибуты Бога как божественные посредники[12]

Обратимся теперь к трем типам персонажей, представляющих Божьих посредников, начиная с типа, обозначенного нами как божественные атрибуты. Подобные персонажи, особенно персонифицированные Премудрость и Логос, привлекали внимание исследователей, изложивших свои взгляды на них в работах, посвященных изучению иудейских религиозных истоков ранней христологии.[13] В некоторых исследованиях Премудрость и Логос представлены самыми важными факторами иудейской традиции, в той мере, в какой они отвечают цели понимания развития веры в вознесенного Иисуса как божественного существа.[14]

Совершенно очевидно, что основатели христианского вероучения, такие как Павел (к примеру, в тексте Кол. 1:15–20) и автор пролога Евангелия Иоанна (1:1–4) использовали терминологию, с помощью которой иудеи определяли свойства Премудрости, Логоса и Торы для формулирования идеи о вознесенном Иисусе (см. также Евр. 1:1–4);[15] открытым, однако,

---

[12] Перевод с английского языка выполнен И.Д. Колбутовой по следующей публикации: L.W. Hurtado, *One God, One Lord, Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (2nd ed.; T&T Clark, London, 1998) 41–50.

[13] См. U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (BHT, 26; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1959); H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schopfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (TU, 82; Berlin: Akademie-Verlag, 1961); H. -F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palastinischenjudentums* (TU, 97; Berlin: Akademie-Verlag, 1966); B. L. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973); R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973); B. A. Pearson, "Hellenistic-Jewish Wisdom Speculation and Paul," in *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (ed. R. L. Wilken; Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1975) 43–66.

[14] См., к примеру, J. Dunn, *Christology in the Making* (2d ed.; London: SCM Press, 1989) 163–250.

[15] Об использовании Павлом образного языка, относящегося к концепции Премудрости см. Pearson, "Hellenistic-Jewish Wisdom Speculation and

остается вопрос о том, что на самом деле представляют из себя подобного рода понятия. В. Буссе называл персонифицированные атрибуты Бога ипостасями, божественными существами, почти не отличающимися от самого Бога, а сам факт появления их в иудейском религиозном сознании служил, по его мнению, свидетельством внутреннего разрушения изначально монотеистической религиозной концепции.[16]

Я же придерживаюсь той точки зрения, что персонифицированные божественные атрибуты главным образом свидетельствуют об образном характере языка, используемого для описания сил и творческих проявлений Бога, и они не воспринимались сознанием иудеев в качестве существ, разрушающих их веру в единого Бога. Выражение «ослабленный монотеизм», которым Буссе и другие исследователи охарактеризовывали пост-библейский иудаизм, представляет собой ошибочную научную гипотезу.

Более того, по моему мнению, терминология, используемая для описания видов деятельности и ролей божественных атрибутов, зачастую отражает концепцию божественного посредничества. Иначе говоря, представление об атрибутах Бога как его главных служителях в действительности не свидетельствует о каких-либо значительных изменениях в иудейском богословии, а, напротив, выявляет метафорический характер языка, в других контекстах использовавшегося для описания главных ангелов и вознесенных патриархов.

ПРЕМУДРОСТЬ

Персонификация божественных атрибутов — широко известный отличительный признак древнего иудейского религиозного языка, и среди подобных персонажей самая знаменитая — Премудрость, образ которой уходит своими корнями глубоко в

Paul." Для общего обзора происхождения богословских концепций пролога Евангелия Иоанна см. в E. J. Epp, "Wisdom, Torah, Word: The Johannine Prologue and the Purpose of the Fourth Gospel," in: *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of M. C. Tenney* (ed. G. F. Hawthorne; Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1975) 128–46.

[16] Например, W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (3d ed.; ed. H. Gressmann; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1926) 357.

историю Израиля.[17] Можно утверждать, что в таких отрывках, как например стихи из Книги Иова 15:7–8 и 28:12–28, содержится не совсем ясно выраженное свидетельство присутствия концепции персонифицированной Премудрости, однако, по общему мнению исследователей, только в Книге притчей мы впервые встречаем очевидный пример персонификации Премудрости в виде живого существа (см. Притч. 1:20–33; 3:13–18; 8:1 – 9:12). В этом источнике Премудрость как персонаж женского пола обращается к читателям, приглашая их к разговору с собой. Особый интерес представляет текст из Притч. 8:22–31, где Премудрость говорит о себе как присутствовавшей при сотворении мира в качестве помощницы Бога, и даже как об «устроительнице» или «мастерице».[18]

В более поздних иудейских источниках эта персонификация Премудрости продолжает свое существование, как видно из текста *Книги Премудрости Соломона* 6:12–11:1, где Премудрость представлена «искусной создательнице всего» (7:22), «избранной помощницей [Бога] в его деяниях» (8:4), той, с помощью которой Бог «приуготовил человека» (9:2), и ее влияние распространяется на все сферы (8:1). Она тесно связана с Богом как «чистое излияние славы Вседержителя», «незапятнанное зеркало Божьей созидающей силы и образ благости его» (7:25–26), а также она восседает на Божьем престоле (9:4). Подобным образом и в *Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова*, Премудрость изображается присутствующей в числе участников Божьего небесного собрания (24:2), ей даровано вечное существование (ст. 9), и она обращается к читателям с доверительным обращением прислушаться к ее советам (ст. 19–22; см. также 4:11–19).

В иудейских источниках содержатся свидетельства связи фигуры Премудрости с религиозной жизнью в целом и с Зако-

---

[17] О традиции Премудрости в древнем иудаизме, см. в G. von Rad, *Wisdom in Israel* (Nashville: Abingdon Press; London: SCM Press, 1972); J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction* (Adanta: John Knox Press, 1981); Ringgren, *Word and Wisdom*; and J. Marbock, *Weisheit im Wandel Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (Bonn: Peter Hanstein, 1971).

[18] Я согласен с таким переводом слова *'amôn*, в отличие от версий, где предполагается перевод этого слова как «младенец», «маленький ребенок». Так это слово интерпретировано, к примеру, в работе H. Ringgren, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Lund: Hakan Oholsson, 1947) 102–3.

ном (Торой) Моисея в частности. К примеру, уже в библейской Книге притчей проводится связь между Премудростью и страхом Божьим, а также послушанием его заветам (напр., Притч. 1:7, 29; 2:1 – 6). В *Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова* 24:8 повеление Премудрости: «Поселись в Иакове и получи свое наследие в Израиле», возможно, служит отражением события передачи Закона через Моисея. Подобного рода связь Премудрости и Торы совершенно ясно представлена в тексте Сир. 24:23: «Все это – книга завета Всевышнего, закон, который Моисей заповедал нам как наследие в собраниях Иакова».[19] Подобным образом и в рассуждениях о Премудрости, содержащихся в *Книге Варуха* 3:9 – 4:4, эта связь представлена со всей ясностью (особ. в 4:1; следует отметить аллюзию на Второзаконие 30:11–12 в *Книге Варуха* 3:29–30).

Вполне очевидно, что подобного рода идентификация служит цели прославления выполнения предписаний Торы, так что они становятся сущностью небесной Премудрости и, таким образом, иудейский религиозный «образ жизни» превращается в земное воплощение небесного замысла по принципам божественной истины. В данном случае мы несомненно наблюдаем полемику, направленную против вызова отличительным признакам иудаизма, возникавшего в религиозной среде древнего мира. Следует, вероятно, признать правоту исследователей, предположивших, что иудейская концепция женской фигуры Премудрости возникла под влиянием образов некоторых богинь в языческих религиях и отчасти служила целям полемики против них.[20] Тем не менее, каковы бы ни были возможные истоки подобного рода образного строя, связь фигуры Премудрости с выполнением религиозных предписаний иудаизма (Торы), а также ее роль посредницы между Богом и народом древнего Израиля наглядно демонстрирует, что мы имеем дело с некой

---

[19] Об идентификации Премудрости с Торой см. J. T. Sanders, *Ben Sira and Demotic Wisdom* (SBLMS, 28; Chico, Calif.: Scholars Press, 1983) 16–17, 24–26.

[20] См. обсуждение божественных фигур в религиях, противостоящих иудаизму, в Ringgren, *Word and Wisdom*, 128–49; а также E. Schüssler Fiorenza, "Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament," in: *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (ed. R. L. Wilken; Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975) 17–41.

концепцией, встроенной в контекст иудейской веры и обусловленной ее фундаментальными религиозными постулатами.[21]

В *Книге Премудрости Соломона*, созданной, по общему мнению исследователей, в религиозной среде иудейской диаспоры, связь между Премудростью и Торой не прослеживается со всей ясностью; тем не менее, размышления автора над темой Премудрости очевидно пронизаны прежде всего мотивами его иудейской веры, что проявляется в характере связи, проводимой автором, между Премудростью и священной историей Израиля. После предупреждения царям земли соблюдать Божий закон и «ходить по путям Бога» (*Прем.* 6:1–11), очевидно, подразумевая под этим термином божественную Премудрость, автор высказывает обещание проследить путь Премудрости «от начала творения» (6:22). Затем следует история Соломона, которому была дарована Премудрость (7:1–22), продолжающаяся размышлениями о природе Премудрости и ее роли в сотворении Богом мира и управлении им (7:22–9:18), причем эти размышления содержат самый яркий способ представления Премудрости в виде персонификации и самые возвышенные ее восхваления из всех, которые можно обнаружить в древней иудейской литературе, ей посвященной. После этих размышлений автор показывает связь Премудрости с основными событиями библейской истории, начиная с сотворения Адама (10:1–2), продолжая историями Авраама (10:5), Лота и Содома (10:6–8), Иакова (10:9–12), Иосифа (10:13–14), а также событиями исхода/блуждания в пустыне/обретения обетованной земли (10:15–12:11), причем последние события получают наиболее полную трактовку. Разумеется, в языке и способе изложения материала чувствуется знакомство автора с понятийным аппаратом греческой философской мысли, однако основные проявления Премудрости, а также понятия, составляющие в целом смысл этой персонифицированной концепции, автор данного сочинения находит в иудейских священных текстах, содержащих свидетельства Божьих деяний. Яркие краски языка этого произведения, используемые для прославления персонифицированной Премудрости, также следует рассматривать в контексте твер-

[21] См. рассуждения Шюсслер Фьоренцы о «мифологии заимствованных понятий и образов» в Schüssler Fiorenza, "Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament," 17–41.

дого убеждения автора в существовании единого Бога и особой избранности Израиля, что выражено в *Книге Премудрости Соломона* 12:12 – 19:22 со всей ясностью.

Таким образом, очевидно, что на поздних стадиях развития концепции Премудрости в период после плена, как об этом свидетельствуют тексты *Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова*, *Книги Варуха* и *Премудрости Соломона*, особо подчеркивается связь Премудрости с Богом Израиля и с откровением, полученным от Бога, а также исполнением его воли, выраженной в иудейских священных писаниях. Подобного рода идентификация Премудрости с Торой нашла свое отражение и продолжала существовать в раввинистической литературе, где персонификация Премудрости была заменена яркой персонификацией Торы, во многом вобравшего в себя значение и роль Премудрости (см., например, *Мидраш Берешит Рабба* 1:1, 4).[22]

Для моего исследования, однако, особую важность представляет тот аспект концепции персонифицированной Премудрости, в котором она предстает в качестве *главного посредника Бога*, имея в виду, что терминология божественного посредничества использована для описания характерных признаков атрибута Бога. В библейской Книге притчей 8:22–31 Премудрость представлена в основном как соратница Бога в творении всех существ, и более активная роль, которой она наделена в *Книге Премудрости Соломона* (к примеру, 7:22; 8:2), по-видимому, служит отражением именно идеи использования Богом своего главного служителя в творческом процессе Божьего созидания мира. Вновь следует обратиться к описанию Премудрости: она властвует над всей землей (8:1), она – «избранная помощница» в деяниях Бога (8:4), та, что восседает на Божьем престоле (9:4; см. ст. 10), ей даровано знание обо всех божественных замыслах (9:9–11). Приведенные ранее слова из текста 7:25–26 («благоухание силы Божьей», «чистое излияние славы Вседержителя», «незапятнанное зеркало Божьей созидающей силы и образ благости его») свидетельствуют как о подчиненном положении Премудрости по отношению к Богу, так и о возвышении ее до статуса превосходства над всеми остальными творениями, включая солнце и звезды (7:29–30).

---

[22] См., к примеру, E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (2 vols.; Jerusalem: Magnes Press, 1979) 1.198–201.

Несмотря на то, что в *Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова* 24 (в отличие от *Книги Премудрости Соломона*) Премудрость не представлена как посредница при сотворении мира, дарованное ей высокое положение в Божьем небесном собрании (ст. 2), тот факт, что она восседает на небесном престоле (ст. 4), и ее связь со всем сотворенным миром (ст. 5–6), разумеется, означают ее высокое положение в окружении Бога. Божье повеление Премудрости сделать Израиль местом ее обитания и «наследия» (ст. 8) и «властвовать» в Иерусалиме (ст. 10–12) подразумевает ее роль как Божьего наместника, поставленного ради наставления избранного народа на путь истины и заботы о нем.

ЛОГОС

Помимо Премудрости, в иудейском религиозном контексте рассматриваемого периода засвидетельствованы также другие важные примеры персонификаций божественных атрибутов, достойные нашего рассмотрения. В данном случае главным источником для нас служит Филон Александрийский, в сочинениях которого обнаруживается, пожалуй, самое подробное обсуждение не одной такой персонификации, а нескольких фигур, представляющих божественные атрибуты. Об огромной роли, которой наделено божественное «Слово» (Логос) у Филона, хорошо известно исследователям античности. В некоторых текстах Филон представляет Бога воздействующим на мир посредством божественного Логоса, а также других атрибутов, числом не менее пяти, которых он обозначает общим термином – «силы» (*dynameis*), в некоторых случаях организованных в некое подобие иерархии. Образный строй языка Филона отличается большим разнообразием, и этот автор не всегда последователен в использовании своих метафор; его трактовка рассматриваемых нами предметов, которую непросто представить в систематизированном виде, подробна изучалась в объемных трудах специалистов по его литературному и философскому наследию.[23] В данной работе я представлю некоторые примеры

[23] Классические работы по этой теме – E. R. Goodenough, *By Light, Light* (New Haven: Yale Univ. Press, 1935) и H. A. Wolfson, *Philo: Foundation of*

интерпретации Филоном понятия Логоса и других божественных атрибутов, а также кратко ознакомлю читателя с тем, что все эти понятия, по-видимому, обозначают в его философско-богословской системе.

Исследователям хорошо известно, как часто (более 1400 раз!) Филон упоминает термин *логос* в дошедших до нас сочинениях, а также как сложно систематизировать смыслы, которые он вкладывает в это слово. В его мысли можно уловить смелые попытки совместить традицию иудейской мудрости с философскими понятиями платоников и стоиков ради изложения основных иудейских религиозных постулатов так, чтобы они были понятны и доступны читателям, знакомым с философской культурой того времени. Разумеется, в некоторых текстах за выражениями мысли Филона можно с легкостью обнаружить нечто напоминающее веру в Логос как действительно посредническое существо, меньшее божество, через которого Бог осуществляет свою связь с миром. В самом деле, в *Вопросах и ответах на Книгу Бытия* 2.62 Филон называет Логос «вторым богом» (*ton deuteron theon*) и утверждает, что «Бог», по образу которого был сотворен Адам, согласно Книге Бытия 1:27, на самом деле, представляет собой Логос, подобием которого служит разумная часть человеческой души. По мнению Филона, невозможно помыслить о чем-либо земном как о непосредственно образе самого Бога. В *Вопросах и ответах на Книгу Исхода* 2.13, согласно Филону, Логос, по-видимому, идентифицируется с «ангелом», посланным Богом Израилю во время блужданий по пустыне (имея в виду рассказ из Книги Исхода 23:20–21), и в данном тексте Филон называет Логос «посредником» (*mesitēs*).

Филон также использует широкий набор других возвышен-

Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam (2 vols.; Cambridge: Harvard University Press, 1947). Лучшая книга, которая могла бы служить введением в изучение творческого наследия Филона, – S. Sandmel, *Philo of Alexandria: An Introduction* (New York: Oxford Univ. Press, 1979). См. также статьи Sandmel, E. Hilgert, and P. Borgen in *ANRW* 2. 21/1, включающие библиографию и обзор исследований в данной области. Об учении о Логосе, разработанном Филоном, и его связи с рассуждениями о Премудрости в иудейских источниках см. B. L. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973). См. также Dunn, *Christology in the Making*, 220–30; и L. K. K. Dey, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews* (SBLDS, 25; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975).

ных эпитетов для того, чтобы охарактеризовать Логос: «первородный» (*prōtogonon*), «архангел», «Имя Божье» (*О смешении языков* 146), «правитель мира и главный управляющий» (*kybernētēs kai oikonomos*, см. *Вопросы и ответы на Книгу Бытия* 4.110–11). У этого автора можно обнаружить полный набор божественных атрибутов, который мы приведем, начиная с самых важных и далее в порядке убывания их значимости: «созидающая сила» (*hē poietikē*), «царская сила» (*hē basilikē*), «милостивая сила» (*hē hileos*), затем две «законодательные» силы (*nomothetikē*), с помощью которых Бог предписывает или запрещает какие-либо действия; и над всеми этими понятиями властвует «божественное Слово» (*theios logos*), главная из Божьих «сил» (*dynameis*; см., к примеру, *О бегстве и обретении* 94–105, где содержится обсуждение «сил» в связи с ветхозаветными образами городов, в которых можно обрести убежище [94–99, 103–105], а также предметы, наполняющие скинию Моисея [100–102]).[24]

В сочинении Филона *О смешении языков* можно обнаружить довольно пространное обсуждение понятия Бога как небесного властелина, окружившего себя бесчисленными «силами», которых от использует в своем управлении сотворенным миром (168–175). Филон также упоминает ангелов, находящихся в услужении у этих небесных сил. Таким образом, все эти сонмы небесных существ представляют собой нечто вроде «армии» с ее небесным «контингентом» и военными «чинами». В данном случае мы со всей ясностью видим такой аспект религиозного

---

[24] Созидающая и царская силы занимают особое место в системе Филона, которых он уподобляет херувимам на крышке ковчега в скинии, а также Филон интерпретирует два греческих термина, используемых в Септуагинте для обозначения Бога (*theos* и *kyrios*), как представляющих эти два атрибута Бога (см., например, *Вопросы и ответы на Книгу Исхода* 2.62; *О жизни Моисея* 2.99; *Вопросы и ответы на Книгу Бытия* 2.51; 4.2; *О херувимах* 27). См. обсуждение этих двух атрибутов у Филона в связи с раввинистическими традициями в Segal, *Two Powers in Heaven*, 159–81, и 38–56, 85–89, 98–108. Этот исследователь показал, что подобного рода образный язык мог использоваться в гностических кругах для обоснования концепции существования более одного бога на небесах. См. также Urbach, *The Sages*, 1:448–61, где содержится обсуждение двух *миддот* («атрибутов») Бога , «справедливости» и «милосердия» в раввинистической литературе, появляющихся в аггадических легендах, посвященных утверждению доминирующей роли милосердия в природе Бога. См. также N. A. Dahl and A. F. Segal, "Philo and the Rabbis on the Names of God," *JSJ* 9 (1978) 1–28.

сознания, согласно которому Божье управление миром представляется небесным прообразом древнего императорского двора, в котором Бог правит как «Царь». На основании других свидетельств, обнаруживаемых в текстах Филона (к примеру, *О смешении языков* 146, где о «первородном Логосе» говорится как о «старшем среди ангелов, своего рода правителе», *tōn angelōn presbytaton, hōs an archangelon*), мы можем прийти к заключению, что Филон интерпретировал фигуру божественного Логоса как Божьего визиря или главного управляющего в небесном собрании. В сочинении *О бегстве и обретении* 101–102 Филон уподобляет связь Логоса с пятью главными «силами» возничему, направляющему поводья его лошадей, где сам Бог в качестве хозяина восседает на колеснице и дает указания своему возничему, направляющему «поводья Вселенной».[25]

Учитывая все вышесказанное, я бы хотел высказать предположение, что в текстах, содержащих свидетельства о концепциях божественной Премудрости и Логоса, обнаруживаются примеры двух древних иудейских лингвистических феноменов: (1) персонификации божественных атрибутов, что наблюдается в отношении многих из них, и (2) представления особых персонифицированных божественных атрибутов, таких как Премудрость и Логос, в качестве главных служителей Бога, его наместников. Именно второе явление представляет наибольший интерес для моего исследования. Персонификация божественных атрибутов, по-видимому, была характерным отличительным признаком иудейской религиозной мысли во все ее периоды, свидетельствуя, вероятно, о выводах, к которым приводили древних иудеев размышления о природе Бога и его деяниях.[26] Как я уже упоминал ранее (см. главу 1), литератур-

---

[25] См. *Вопросы и ответы на Книгу Исхода* 2.68, где Филон представляет соотношение по степени значимости между Логосом и главными божественными атрибутами, используя образный строй, связанный со скинией.

[26] Персонифицированными предстают такие божественные атрибуты/свойства как понятия славы (*Кавод*), имени, голоса, слова, руки, лица, силы или сил, справедливости, праведности, милосердия и закона; см. G. Pfeifer, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1967). Исследование роли *шехины* в качестве раввинистического способа представления взаимоотношений Бога с миром см. в A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Scheikinah in der frühen rabbinischen Literatur* (Berlin: Walter de Gruyter, 1969); and Urbach, *The Sages*,

ный прием персонификации не обязательно служит отражением восприятия подобного рода божественных атрибутов как имеющих свое собственное, независимое существование, помимо Бога, так что термин «ипостась» представляет собой не очень удачный пример попытки определения восприятия персонифицированных божественных атрибутов древними иудеями греко-римского периода. Персонификации атрибутов Бога могли, разумеется, выглядеть как живые существа в древних текстах, и, что особенно относится к персонифицированной Премудрости, так как при ее описаниях использовались мифологические мотивы и образы, заимствованные из религиозного языка окружающих народов. Подобного рода образным языком, по-видимому, можно оправдать выводы некоторых исследователей о том, что божественные атрибуты, подобные Премудрости, рассматривались как реальные существа, совершающие служение Богу, если воспринимать такой язык буквально. Я же, однако, придерживаюсь того убеждения, что подобные выводы служат свидетельством неправильного понимания этой особой формы древнего иудейского религиозного языка.[27]

Несмотря на то, что моя точка зрения противоречит взглядам авторов основных работ, посвященных данной теме,[28] я все же не одинок в своих суждениях. В исследовании иудейского происхождения учения о предсуществующем Христе Джеймс Данн придерживается похожих взглядов на смысл и форму существования персонифицированной божественной Премудрости и Логоса.[29] По моему мнению, Данн небезосновательно настаивает на том, что персонификации Премудрости и Логоса

1.37–65. Раннее исследование на эту тему – G. F. Moore, "Intermediaries in Jewish Theology," *HTR* 15 (1922) 41–85. По мнению Мура, ипостаси представляют собой всего лишь феномены древнего иудейского религиозного языка. См. также R. Marcus, "On Biblical Hypostases of Wisdom," *HUCA* 23 (1950–51) 157–71.

[27] Рассмотрение вопроса об ипостасях с точки зрения современной лингвистики см. в. A. Gibson, *Biblical Semantic Logic* (Oxford: Basil Blackwell, 1981) 92–96.

[28] К примеру, Ringgren, *Word and Wisdom*; Bousset, *Die Religion*; и Fossum, *The Name of God*.

[29] Dunn, *Christology in the Making*, 163–76, 213–30. Я не согласен с интерпретацией этого исследователя ключевых текстов из Нового Завета, которые он приводит в качестве обоснования своей теории происхождения и смысла учения о предсуществующем Христе в ранней церкви.

следует понимать в контексте древней иудейской веры в единого Бога, возможно, самой главной религиозной идеи древнего иудаизма. Э. Шюсслер Фьоренца также особо подчеркивала необходимость интерпретации подобного рода мифологического образного языка, используемого при описании божественной Премудрости, принимая во внимание богословские взгляды и религиозные убеждения древних иудеев. Эта исследовательница указывает на тот факт, что смысл образного языка можно понять только при тщательном изучении его функционирования в специфическом религиозном контексте.[30] В содержательном рассуждении о классической работе Г. Рингрена *Слово и Премудрость* Р. Маркус также высказал похожую точку зрения, предупреждая об опасности неправильно интерпретировать образные выражения, используемые в различных религиозных текстах, без учета смысла и способа функционирования образного языка в контексте соответствующей религиозной культуры.[31]

Приведем примеры неправильного понимания образного языка. Утверждение Ярла Фоссума, что в таких текстах как Притч. 8:22–30 и Вторая книга Еноха 30:8 Премудрость представлена как «самостоятельное божество», по моему мнению, просто ничем не оправдано и привносит в подобного рода тексты коннотации, никак не предполагавшиеся авторами этих сочинений.[32] Подобным образом, несмотря на вполне оправдан-

---

[30] Schüssler Fiorenza, "Wisdom Mythology," особ. 26–33.

[31] Marcus, "On Biblical Hypostases of Wisdom," особ. 167–71. Этот исследователь заимствует терминологию из области психологии, используя выражение «ошибка константности восприятия» для объяснения заблуждения, которого, как он предупреждает, следует избегать.

[32] Fossum, *The Name of God*, 345–46. Следует отметить, что во Второй книге Еноха 30:8 говорится, что Бог повелел своей премудрости сотворить человека, однако в 30:11–12 мы читаем о том, что человек был создан великим и славным «и наделенным моей премудростью», что указывает на присутствие в природе человека этого божественного атрибута. В работе Фоссума можно уловить все еще довольно ощутимое влияние книги Рингрена *Слово и Премудрость*. Понимание Рингреном персонифицированных божественных атрибутов в древнем иудаизме как ипостасей служит цели обоснования его мысли о том, что «гипостазирование божественных функций играло заметную роль в процессе происхождения и развития политеизма» (стр.193), в полемике против эволюционистичекой теории развития монотеизма из понятия «мана» через политеизм. У меня есть

ное заявление о глубине и богатстве смыслов терминов «имя» и «слово» в древнем иудаизме, утверждение Фоссума о том, что они «по-видимому, обрели своего рода независимое существование», и что каждое из них было возведено в ранг своего рода «самостоятельного существа» (с примерами из Иса. 30:27; 55:10–11; Иер. 10:6; Пс. 20:1; 54:6; 143:13; Иоил. 2:26; Притч. 18:10; Мал. 1:11; *Прем.* 18:15–16), поражает меня как пример полного непонимания характера древнего иудейского религиозного языка.[33] Тот факт, что Божье Имя, божественная Премудрость или Слово, и другие божественные атрибуты представлены в древних текстах в персонифицированных образах, не служит достаточным основанием для умозаключения о восприятии этих понятий древними иудеями как олицетворенных реальных существ или «чем-то средним между персонами и абстрактными понятиями» (т.е. ипостасями). Несмотря на то, что персонифицированные божественные атрибуты существуют и действуют в древних иудейских текстах как некие живые существа, такие литературные приемы совсем не служат указанием на подобное функционирование божественных атрибутов

все основания подозревать, что подобного рода полемика в довольно значительной степени влияла на его интерпретацию древних иудейских текстов, и заставляла его приписывать персонификациям божественных атрибутов в иудаизме смысл и значение, происхождение которых следует искать скорее в его теории развития политеизма, чем в самих текстах или формах религиозной жизни древних иудеев. Исследователь подчеркивал, что персонификации божественных атрибутов в древнем иудаизме не превращались в божества (стр. 192), однако он не смог признать, что данное утверждение в действительности лишает основания всю его теорию о том, что представляли собой иудейские персонификации божественных атрибутов. См. Marcus, "On Biblical Hypostases of Wisdom."

[33] О религиозном смысле Божьего Имени в древнем иудаизме см., к примеру, Urbach, *The Sages*, 1.124–34; и Bietenhard, *TDNT*, 5.252–70. В текстах Ветхого Завета (таких, например, как Второзаконие 16:1), содержащих упоминание Божьего Имени, обитающего в храме, по-видимому, нашли свое отражение попытки авторов представить Бога как одновременно действительно присутствующего в храме, но также и с осознанием, что храм не «вмещает» в себя все существо Бога целиком. Божье Имя не представляет собой реальное самостоятельное существо, так как невозможно обнаружить никаких специальных культовых обрядов, ему посвященных, а все они относились только к самому Яхве, по крайней мере в период после плена.

в концептуальном мире религиозной жизни людей, создавших эти тексты.[34]

Для подтверждения моей точки зрения я приведу пример из *Апокрифа об Иосифе и Асенет* (иудейского текста 1-го в. н.э.). В этом сочинении содержится детально разработанная персонификация фигуры «Покаяния» (μετάνοια) (15:7–8), по существу, человеческого состояния, представленная как «Дщерь Всевышнего... хранительница всех дев... дева весьма прекрасная, чистая и вечно смеющаяся». Она взывает к Богу за обратившихся людей, «и уготовано всем, кто обращается, на небесах место упокоения». Мы читаем о том, что «Отец Всевышний любит ее, и все ангелы ее почитают». Представляется весьма маловероятным, чтобы «Покаяние» воспринималось автором текста как реальный «посредник», однако образный язык, используемый для изображения этой персонификации, настолько же богат, как и тот, что применяется для описания Премудрости и подобных ей фигур. Разумеется, этот текст демонстрирует, насколько распространен был прием персонификации в религиозном языке древних иудеев, что побуждает нас относиться с осторожностью к умозаключениям исследователей, сделанных на основании такого рода красочной риторики.[35]

Нельзя принимать за доказательство независимого существования подобного рода персонификаций в древнем иудаизме также тот факт, что в других древних религиях существовали такие боги как Премудрость, Справедливость, и подобные им персонифицированные понятия, а также меньшие боги, действовавшие от имени высших богов. Подобного рода наблюдения могли бы прояснить возможное происхождение образов и эпитетов, используемых древними иудейскими авторами, испытавшими влияние этих мотивов, при описаниях божественных атрибутов, однако реальное значение языка должно определяться его функционированием в религиозной жизни

---

[34] Это очень важное разграничение отмечено в книге: Gibson, *Biblical Semantic Logic*, 92–96.

[35] Краткое введение в проблематику, связанную с *Апокрифом об Иосифе и Асенет*, а также библиографию см. в J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1981) 137–40. Цитаты приведены из издания: Н.В. Брагинская et al., “Иосиф и Асенет,” *Мировое древо/Arbor Mundi* 17 (2010) 92–131; F. D. Sparks, *The Apocryphal Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1984) 465–504.

древних иудеев. Большинство работ по истории религий можно охарактеризовать как исполненных страстного, однако ведущего в ложном направлении, желания использовать не слишком обоснованные параллели и источники, что напоминает явление так называемой «этимологической ошибки», т.е. подразумевается, что религиозные термины и символы наполнены одинаковым значение и исполняют одни и те же функции все зависимости от культурного и религиозного контекста, в котором они появляются.

Даже в случае Филона, чьи рассуждения о персонифицированных божественных атрибутах, возможно, наиболее глубокие и обстоятельные во всей истории древней иудейской религиозной мысли, весьма сомнительно, чтобы Логос и другие божественные атрибуты возводились в более высокий ранг в иерархии бытия, а не служили просто способом описания природы Бога и его деяний. Так, называя Логос «богом» или «вторым богом», Филон, по-видимому, имеет в виду только то, что Логос – это Бог в том его аспекте, как он воспринимается человеческим разумом в отношении сотворения мира и искупления. Рассуждения Филона о божественных атрибутах отчасти служат целью показать, что сотворение мира и священная история, представленные в Ветхом Завете, действительно раскрывают природу Бога для людей, но они не могут открыть всех его тайн. Иерархия божественных сил также используется Филоном в целях обучения, чтобы побудить читателя к исследованию и более полному пониманию Бога, а также признанию в конечном счете непознаваемости его природы.[36]

---

[36] См. H.-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums* (TU, 97; Berlin: Akademie-Verlag, 1966) 318–31. О Логосе Вайс написал следующее: «У Филона Логос не представляет собой абсолютно независимое существо, а всего лишь один из аспектов идеи Бога» (стр. 320). Кроме того, я нахожу вполне соответствующем истине слова Вайса о персонифицированных атрибутах Бога в древнем иудаизме в целом: «У Филона, также как и в раввинистическом иудаизме, Премудрость, Тора и Логос – всего лишь аспекты Бога, воспринимаемые миром и человеком, в зависимости от того, для кого они предназначаются. Иначе говоря, они представляют собой акты его откровения в той мере, в какой они служат цели сотворения мира (или искупления человечества)» (стр. 330). Гуденаф (Goodenough, *By Light, Light*) также отмечает, что Филон сопротивлялся языческой тенденции к гипостазированию божественных атрибутов (стр. 45), и что рассуждения Филона о «силах» представляют со-

Важным вопросом, однако, представляется не то, служат ли персонификации божественных атрибутов выразительным способом описания природы и деяний Бога, или эти атрибуты воспринимались почти как живые существа, или они проявляли Божью природу, так сказать, во внешнем по отношению к этой природе мире. Напротив, очень важно отметить, что эти персонифицированные атрибуты, по всей видимости, не были предметом культового поклонения в иудаизме греко-римского периода, иначе говоря, нет никаких свидетельств о том, что к этим персонажам обращались бы с молитвами или они играли какую-либо роль в религиозной жизни иудеев того времени. Нам ничего не известно об иудейских сектах, в которых Премудрость, Логос, Имя или какие-либо другие атрибуты Бога почитались бы наряду с Богом.[37] В *Книге Премудрости Соломона* 6–10 можно обнаружить пространные прославления божественной Премудрости, так что подобного рода риторика выглядит почти как ритуальный религиозный гимн, однако нет никаких указаний на то, что подобная риторика служит отражением религиозного поклонения фигуре Премудрости, в качестве культового объекта, почитаемого наравне с Богом. Таким образом, что бы ни представляли собой персонификации божественных атрибутов для сознания древних иудеев, они не несли в себе угрозы внесения изменений в концепцию единого Бога, которому они поклонялись.[38]

бой всего лишь человеческий способ мыслить о Боге (стр. 45–46). По моему мнению, Пфайфер (Pfeifer, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*) заблуждается, полагая, что рассуждения Филона о «силах» предполагает исключение Бога из непосредственного воздействия на мир, в результате чего этот исследователь приходит к выводу, что эти «силы» были гипостазированы (стр. 103). Пфайфер не учитывает утверждения Филона о том, что Бог на самом деле активно воздействует на мир, и что он более велик, чем это раскрыто для людей через его проявления.

[37] Следует отметить похожее наблюдение в: Dunn, *Christology in the Making*, 170.

[38] Мартин Хенгель [M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (2 vols.; Philadelphia: Fortress Press; London: SCM Press, 1974) 1.153–56] согласен с мнением Вильгельма Буссе о том, что иудаизм периода после плена ознаменовался возникновением множества ипостасей, однако он также допускает, что такие фигуры не играли никакой роли в религиозном культе иудеев и были всего лишь отражением окружающих религий (ibid., 1:155), выражая согласие с Pfeifer, *Ursprung*, 16).

Ларри Хартадо

Вознесенные патриархи как божественные посредники[39]

Мотив прославления выдающихся ветхозаветных патриархов, таких как Адам, Сиф, Енох, Авраам, Иаков, и особенно Моисей, был общим местом в религиозном контексте иудаизма Второго Храма.[40] Возможно, лучшим примером подобной концепции может служить материал *Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова* 44 – 49, где, по всей видимости, представлены тщательно отобранные и адаптированные к новым религиозным запросам предания о подобного рода персонажах. В данном разделе моей работы я предполагаю рассмотреть некоторые истории патриархов, возведенных в ранг небожителей и ставших посредниками между Богом и людьми. Как я упоминал ранее (в главе 1), вознесенные патриархи относятся к одной из категорий, составляющих, наряду с другими двумя (персонифицированными божественными атрибутами и великими ангелами), концепцию божественного посредничества. Представление о патриархах как божественных посредниках служит отражением возможности адаптации в религиозной среде древнего иудаизма человеческих существ к статусу небесных обитателей, близких к Богу. Возможно, подобного рода мотивы способствовали формированию веры первых христиан в вознесение Иисуса.

До настоящего момента я излагал свои взгляды на божественные атрибуты, выступающий в роли посредников между Богом и людьми, описания которых содержатся в священных текстах, утверждая, что их стоит воспринимать не буквальны-

---

[39] Перевод с английского языка выполнен И.Д. Колбутовой по следующей публикации: L.W. Hurtado, *One God, One Lord, Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (2nd ed.; T&T Clark, London, 1998) 51–69.

[40] D. S. Russell, *The Old Testament Pseudepigrapha* (Philadelphia: Fortress Press, 1987); эта книга содержит введение в круг проблем, связанных с вознесенными патриархами.

ми живыми существами, а литературными персонификациями, созданными выразительной палитрой образного языка (глава 2). Обращаясь к мотиву вознесения патриархов мы имеем дело с реальными персонажами, не связанными своим происхождением с Богом; однако они представлены прославленными обитателями небес и наделены властью и почестями. Таким образом, эти патриархи служили реальными предтечами вознесенного Иисуса, так как, подобно ему, они были земными, историческими существами. В отличие от Иисуса, однако, все они принадлежали далекому прошлому.[41] Я продолжу свое исследование рассмотрением этого нового восприятия ветхозаветных героев, особенно в их роли главных посредников между Богом и людьми.

ОБРАЗ ЕНОХА И ЕГО РОЛИ И ТИТУЛЫ

Среди патриархов, ставших предметом особого внимания в религиозной среде древнего иудаизма, особое место принадлежит Еноху. Этому персонажу посвящено всего лишь несколько слов в тексте Книги Бытия 5:18–24, однако он превратился в очень важную фигуру в иудейской литературе периода Второго Храма, так что из краткого отрывка библейского текста выросло детально разработанное предание о нем.[42] К примеру, в *Книге юбилеев* (2 в. до н.э.)[43] Енох представлен первым из людей, «который научился письму, и знанию, и мудрости» (4:17), и с

---

[41] Исследователи придерживаются совершенно различных взглядов на вопрос о том, были ли христиане единственными, наделившими подобного рода небесной славой современного им человека, и, если это было именно так, то каково значение этого события. См. к примеру, Segal, *Two Powers in Heaven*, 218, n. 97.

[42] См. J. C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (CBQMS, 16; Washington, D.C.: Catholic Biblical Association, 1984), где обсуждаются в основном ранние предания о Енохе. См. также P. Grelot, "La legende d'Henoch dans les apocryphes et dans la bible," *Recherches de science religieuse* 46 (1958) 5–26, 181–210, особ. 199–210, где автор рассматривает значение Еноха в религиозном контексте древнего иудаизма.

[43] Так этот текст датируется, к примеру, в Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, 143; и J. C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (HSM, 14; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977). Перевод на русский язык А.В. Смирнова в А.В. Смирнов, *Ветхозаветные апо-*

его именем связана книга о «знамениях неба» (т.е. календарных исчислениях, необходимых для определения времени *Юбилеев*). Более того, согласно *Книге юбилеев*, Енох «видел в своем сне» все, что должно случиться «до дня суда», и он также все это записал (4:18–19). «В продолжение шести лет», которые он провел с ангелами Божьими, он узнал «все, что на земле и на небесах» (4:21). В конце концов, он был вознесен с земли на небеса и приведен в сад Эдема «к славе и почести», где он изображен записывающим все человеческие деяния до дня суда (4:23–24), и где «он принес воскурительную жертву» (4:25), что, очевидно, служит указанием на его священническую роль в его новом, прославленном состоянии. В *Книге юбилеев* 4:17–26 также можно обнаружить указания на то, что существенная часть преданий о Енохе уже сложилась ко времени написания этой книги. В этом тексте содержатся некоторые из основных мотивов, которые связаны также с фигурой Еноха в других древних источниках.[44]

Предание о том, что Енох писал книги, нашло свое отражение также в *Книге юбилеев* 21:10. В *Заветах двенадцати патриархов* можно обнаружить множество указаний на произведения, связанные с его именем (см. *Завет Симеона* 5:4; *Завет Левия* 10:5; 14:1; *Завет Иуды* 18:1; *Завет Завулона* 3:4; *Завет Дана* 5:6; *Завет Неффалима* 4:1; *Завет Вениамина* 9:1).[45] В самом деле, во Второй книге Еноха 10:1–7 говорится о 360 книгах (или 366), написанных Енохом! Его роль небесного писца, записывающего человеческие деяния, упоминается в *Завете Авраама* 13:21–27 и во Второй книге Еноха 11:37–38; 13:57, 74 (см. так-

крифы (Санкт-Петербург: Амфора, 2009) 134–135. См. также Sparks, *The Apocryphal Old Testament*, 10–139.

[44] Еще одно свидетельство существования предания о Енохе можно обнаружить в *Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова* 44:16, и в греческой версии этого произведения Енох назван «примером покаяния (*hypodeigma metanoias*) для всех поколений». В древнееврейском тексте в соответствующем месте Енох назван «знамением мудрости (*'ôt da'at*) для всех последующих поколений». См. Grelot, "La legende d'Henoch," 181–83. См. также *Прем.* 4:10–15, где, по-видимому, содержится аллюзия на текст Быт. 5:24, интерпретированный автором в соответствии с новыми религиозными тенденциями.

[45] Следует отметить, что в *Завете Завулона* 3:4 используется выражение «закон Еноха», что выглядит удивительным, так как предполагается, что понятие божественного закона связано только с именем Моисея.

же *Книгу юбилеев* 10:17). В его полномочия входит свидетельствовать против грешников на страшном суде (*Книга юбилеев* 10:17).[46]

В соответствии с преданием о Енохе как авторе многих книг мы обнаруживаем источники, связанные с его именем. Один из них – широко известная Первая (Эфиопская) книга Еноха, по-видимому, составленная из текстов, датировка которых варьируется от начала второго века до н.э. до первого, а может быть, и третьего века н.э.[47] Существует также Вторая (или Славянская) книга Еноха, еще один источник, очевидно, составленный из ранее созданных текстов, датируемых первым или вторым веками н.э.[48] Такого рода сочинения, отличающиеся значительными размерами, состоят из текстов, написанных разными авторами от имени Еноха на протяжении нескольких веков, что лишний раз служит доказательством важности фигуры Еноха, особенно для людей, стремившихся приоткрыть завесу тайн небесных сфер и последних дней.

---

[46] Необходимо обратить внимание на то, что в *Завете Авраама* 13:21–27 (по тексту в Sparks, *The Apocryphal Old Testament*) деятельность Еноха на страшном суде явно сведена к записи человеческих поступков, и автор настаивает, что «именно Господь выносит приговоры», стремясь, таким образом, по-видимому (сознательно?), противопоставить эту деятельности роли Еноха, представленной в Первой книге Еноха, где он назван «Сыном человеческим» (*1 Енох* 71:14), наделенным правом выносить приговор на эсхатологическом суде (см., например, *1 Енох* 49:4; 55:4; 69:27).

[47] Среди исследователей существует в общем и целом согласие по поводу датировки самых ранних текстов этого источника, в отличие от более позднего материала (*1 Енох* 37 – 71), известного как *Книга образов*. Тем не менее, в последнее время мнение ученые начали приходить к общему мнению о датировке этих глав концом первого века н.э. Помимо научной литературы по этому вопросу, приведенной в Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, 98–103, см. также D. W. Suter, *Tradition and Composition in the Parables of Enoch* (SBLDS, 47; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979); и M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Translation* (Leiden: Brill, 1985). Новые переводы не английский язык и введение в круг проблем, связанных с рассматриваемым источником см. в Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha (OTP)*, 1:5–89 и в Sparks, *The Apocryphal Old Testament (AOT)*, 196–319. Перевод на русский язык А.В. Смирнова в И.Р. Тантлевский, *Книги Еноха* (Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2002) 323–375.

[48] См., к примеру, Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, 103–6; *OTP*, 1.91–221; *AOT*, 321–62.

Очевидно, на основании утверждения, содержащегося в Быт. 5:24: «ходил Енох пред Богом», получило развитие предание о «праведном Енохе», и благодаря этой праведности он был наделен ролью беспристрастного свидетеля человеческих грехов на страшном суде, записывающего человеческие дела. Библейская фраза: «и не стало его, потому что Бог взял его» (Быт. 5:24), возможно, легла в основу предания о вознесении Еноха на небеса, где он увидел небесные тайны. Разумеется, необходимо принимать во внимание и другие источники, помимо текста Ветхого Завета, оказавшие влияние на формирование предания о Енохе на различных стадиях его развития.[49]

Меня более всего интересуют два способа представления Еноха в качестве главного посредника между Богом и людьми, выраженных следующим образом: (1) путем явной идентификации фигуры Еноха с титулом «Сын Человеческий» в *1 Енох* 37–71, где он исполняет мессианскую роль, связанную с раскрытием для людей концепции искупления и эсхатологического суда; и (2) преданием о том, что Енох преобразился в прославленное небесное существо, подобное ангелу, что привело в конечном счете в Третьей книге Еноха к идентификации Еноха с Метатроном, небесным князем.

ЕНОХ КАК СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

Персонаж, названный «Сыном Человеческим», появляется в нескольких местах той части Первой книги Еноха, которую часто называют *Книгой образов* (главы 37–71).[50] Этот персонаж очевидно играет очень важную роль, так как мы узнаём из текста о его праведности, знакомстве с небесными тайнами, о его высоком положении при небесном дворе (46:3), о его победе над сильными мира сего и суде над грешниками (46:4–8; 62:9; 63:11; 69:27–29), о Божьих планах относительно его деятельно-

[49] О формировании предания см. Grelot, "La légende d'Henoch," и VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*.

[50] Поскольку титул «Сын Человеческий» часто упоминается в Евангелиях, существует огромное множество научных исследований о происхождении и возможных смыслах этого термина. См., к примеру, M. Casey, *Son of Man*; Lindars, *Jesus Son of Man*; и C. Colpe, in *TDNT*, 8.400–77. Об этом титуле в Первой книге Еноха 37–71 см. Black, *The Book of Enoch*, 188–89, 206–7.

сти (48:2–3, 6; 62:7), и о его роли спасителя избранных (48:4–7; 62:14). Более того, тот же самый персонаж, по-видимому, представлен в этих главах книги как «Избранный» и «Помазанник», так как всем трем персонажам, обозначенным этими титулами, свойственны практически идентичные отличительные признаки (см., к примеру, *1 Енох* 49:2–4; 51:3–5; 52:4–9; 55:4; 61:4–9; 62:2–16). В каждом случае, когда упоминается этот персонаж, он представлен явно наделенным мессианским статусом, с аллюзиями на тексты из Ветхого Завета, свидетельствующие о его роли в исполнении искупительных чаяний верующих (к примеру, следует отметить текст из *1 Енох* 48:4 с аллюзией на Книгу пророка Исайи 42:6; 49:6, где для описания «Сына Человеческого» используются те же определения, что и для представления «Раба Божьего»).

Этот персонаж, по-видимому, исполняет роль судьи от имени Бога («во имя Господа духов», см., например, *1 Енох* 55:4) и в таком качестве восседает на престоле, в непосредственной близости от Бога: «В тот день Избранный сядет на престол славы» (45:3; см. также 51:3; 55:4; 61:8; 62:2, 3, 5–6; 70:27).[51] Смысл подобного мотива состоит не в том, что этот персонаж выступает как соперник Бога или превращается во второго бога, а, скорее, в том, что он, по-видимому, выполняет эсхатологические функции, ассоциирующиеся с Богом, становясь, таким образом, главным посредником между Богом и людьми, связанным особенно ярко выраженным способом с процессом воздействия Бога на сотворенный мир.

Связь данного персонажа с мотивом Божьего престола также ассоциируется с концепцией царской власти Давидической династии, нашедшей свое выражение в некоторых текстах Ветхого Завета, где царь похожим образом представлен правящим от имени Бога, и его царский трон уподобляется Божьему престолу (например, Пс. 45:6; или Сир. 47:11, где о Давиде говорится, что Бог «возвысил его власть вовек» и даровал ему «престол славы Израиля»). Следует признать, что изображение

---

[51] Текст *1 Енох* 51:3 различается в разных рукописях, в одних из которых мы находим чтение «его престол», в других – «мой престол» (т.е. Бога). Текст 62:2 во всех рукописях читается одинаково: «Господь духов сел на престоле Своей славы», однако исследователи нередко утверждают, что по контексту предполагается такой смысл, что именно «Избранный» восседает на престоле. См., к примеру, Black, *The Book of Enoch*, 235.

фигуры Избранного (и Метатрона в более поздних источниках) на «престоле славы», вполне возможно, основано на традиционном образном строе, некогда ассоциировавшемся с концепцией иудейской монархии, а также на том, что представление некоего персонажа восседающим на подобного рода троне не предполагает его обожествление, а, скорее, служит отличительным признаком этого персонажа, показывая его превосходство над всеми другими Божьими служителями.

Отголоски концепции небесного божественного посредничества особенно отчетливо ощутимы в тексте *1 Енох* 46:1–3, где на основе образного строя, заимствованного из Книги пророка Даниила 7:9–14, автор изображает небесный план, в непосредственной близости от Бога, помещая в него «Сына Человеческого»/«Избранного» – ангельского существа, посвященного во все небесные тайны.[52] В этой сцене богоявления автор описывает Бога и «Другого», представленного как существо в облике человека, чье лицо «полно было благодати и подобно одному из святых ангелов», который «открывает все сокровища того, что сокрыто».[53] Автор 46-ой главы Первой книги Еноха, очевидно, воспринимал фигуру из Дан. 7:13–14 как реальное существо с небесными (ангельскими) свойствами и как Божьего избранного посредника между Богом и людьми, выносящего приговоры на эсхатологическом суде. Отражает ли подобного рода интерпретация на самом деле смысл седьмой главы Книги пророка Даниила или представляет собой позднейшее развитие данных мотивов, в любом случае, по моему мнению, подобного рода интерпретация служит свидетельством концепции небесного божественного посредничества, согласно которой, пер-

---

[52] В этой части данного произведения титул «Избранный» не упоминается, но в 46:2 говорится: «Господь духов избрал Его». Таким образом, совершенно очевидно, что имеется в виду тот же самый персонаж, который в других местах был назван «Избранным». Влияние библейского текста из пророчества Даниила 7:9–14 прослеживается в описании Бога с белыми как руно волосами (46:1; см. Дан. 7:9b) и, возможно, наиболее примечательным образом в описании второго персонажа, представленного как «тот Сын Человеческий» (46:2; см. Дан. 7:13). Следует отметить, что Избранный назван «Сыном Человеческим» в первый раз именно в этом месте, где влияние Книги пророка Даниила 7:13–14 на автора данного произведения просматривается с особенной ясностью.

[53] Обсуждение смысла этого текста см. в Black, *The Book of Enoch*, 206–9; и L. Hartman, *Prophecy Interpreted* (Lund: Gleerup, 1966) 118–26.

сонаж, наделенный властью и находящийся в непосредственной близости от Бога, действует как его главный полномочный представитель.[54]

В *Книге образов* из Первой книги Еноха (главы 37 – 71) соединены мотивы человеческой фигуры из Дан. 7:13–14, образа «Раба» из Книги пророка Исайи 40 – 55 и Мессии из Давидической династии; кроме того, она заканчивается фразами, в которых Енох представлен могущественной фигурой, названной «тем Сыном человеческим» и «Избранным». В 71-ой главе Первой книги Еноха Енох изображен возносящимся на небеса (71:1, 5), где он встречается с их обитателями (71:1, 7–9) и самим Богом (71:2, 10–13). Еноху сообщается, что он, на самом деле, представляет собой важное действующее лицо, упомянутое в предшествующих главах (71:14–17). Подобные сведения служат явным указанием на то, что образ Еноха из Быт. 5:18–24 в позднейшем предании о нем был превращен в персонажа, вознесенного Богом и назначенного главным посредником ради спасения избранных и их защиты.[55] Даже несмотря на то, что это предание, возможно, сформировалось не ранее конца первого века н.э. (в тот период, к которому, по-видимому, от-

---

[54] В некоторых исследованиях утверждается, что образ человеческой фигуры из Дан. 7:13–14 изначально был задуман автором как всего лишь символическое представление об одном из «святых Всевышнего». Такого мнения придерживается в частности Морна Хукер [M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (London: SPCK, 1967)]. Другие исследователи считают, что эта фигура служит изображением настоящего небесного существа, как думает, к примеру, Кристофер Роуленд [C. C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (New York: Crossroad; London: SPCK, 1982)].

[55] Следует отметить, что в тексте Первой книги Еноха 71:15 образ Еноха связан с мотивом эсхатологической надежды («во имя будущего века»), и он получает обещание вечного покровительства со стороны Бога («Ты будешь иметь его [мир] вовеки и от века до века»). Ему сообщают, что избранные «пойдут по твоему [Еноха] пути» и объединятся с ним в вечном эсхатологическом блаженстве (71:16). В старом переводе на английский язык Первой книги Еноха из сборника R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1913) не совсем ясно отражена идентификация «Сына Человеческого» с Енохом, так как переводчик исправил без достаточных на то оснований фразу из текста рукописи «Ты Сын Человеческий» (71:14), и в переводе получилось «Это Сын Человеческий».

носится создание глав 37 – 71),[56] представление о Енохе как главном Божьем посреднике служит примером того, как в древнем иудаизме тот или иной персонаж священной истории мог быть превращен в служителя, помогающего Богу в его управлении Миром, подобно визирю при царском дворе.

ЕНОХ В РОЛИ АНГЕЛА

Еще один аспект роли Еноха как главного посредника между Богом и людьми состоит в представлении о том, что после его вознесения на небеса он был преображен в ангельское существо и стал главой всего небесного двора, о чем недвусмысленно свидетельствует только текст Третьей книги Еноха (приблизительно датируемой 5-м в. н.э.),[57] где Енох идентифицируется с «Метатроном» (4:2–3), могущественным небесным существом, сведения о котором содержатся также в других древних текстах иудаизма.[58] В главе 4:8–9 этого произведения Бог сообщает небесному воинству, что он избрал Еноха «князем и правителем над вами на небесных высотах» (см. также 10:3–6). В *3 Енох* 9 сообщается о преображении Еноха в гигантское существо, та-

[56] См., к примеру, J. H. Charlesworth, "The SNTS Pseudepigrapha Seminars at Tiibingen and Paris on the Books of Enoch," *NTS* 25 (1979) 315–23; M. A. Knibb, "The Date of the Parables of Enoch: A Critical Review," *NTS* 25 (1979) 345–59; C. L. Mearns, "Dating the Similitudes of Enoch," *NTS* 25 (1979) 360–69.

[57] См. P. S. Alexander, "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch," *JJS* 28 (1977) 156–80; а также введение этого исследователя к его переводу Третьей книги Еноха в *OTP*, 1.223–53. Русский перевод приводится по изданию: И.Р. Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции*. (С.-Петербург: Издательство С.-Петербургского университета, 2007) 175–252.

[58] О Метатроне см. в H. Odeberg, *3 Enoch* (New York: Ktav, 1973) 79–146; G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (2d ed.; New York: Jewish Theological Seminary, 1965) 42–55; S. Lieberman, "Metatron, the Meaning of His Name and His Functions," in: I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980) 235–41. См. также обсуждение и комментарии Александера в *OTP*, 1:243–44. Все свидетельства указывают на то, что концепция «Метатрона» представляет собой довольно поздний вариант общей идеи о главном ангеле, хотя сама эта идея о главном ангеле/посреднике, возможно, появилась гораздо раньше.

кое, что «не было такого сияния, блеска, яркости и красоты», «каковыми бы Он не наделил» это существо, а в 3 *Енох* 10 – 12 говорится, что престол Еноха-Метатрона был «подобным трону славы» (10:1), и о его великолепном облачении (12:1–2) и венце (12:3–4), а также о том, что Бог повелел называть Метатрона/ Еноха «Малым Яхве», с аллюзией на текст Исх. 23:20–21 («Мое Имя в нем», 12:5).

Учитывая позднюю датировку Третьей книги Еноха, нам следует быть осмотрительными в восприятии основных идей этой книги как указаний на существование преданий о Енохе в до-христианский период. В самых ранних рассказах о Енохе содержатся сведения о глубоком мистическом опыте Еноха, связанном с его восхождением на небеса, но нет явных указаний на его преображение в ангельское существо. К примеру, в *1 Енох* 71:11, в сцене, представляющей созерцание Енохом Бога на небесах, он говорит: «все мое тело сплавилось, и дух мой изменился».[59] Также во *2 Енох* 22:5–10 говорится, что Бог воззвал к Еноху: «Встань и стань перед лицом моим во веки» (*2 Енох* 22:5–6). Бог говорит Михаилу: «Возьми Еноха, и сними с него земные одежды, и умасти елеем благим, и облачи в ризы славы», после чего Енох посмотрел на себя и понял, что он «стал... как один из славных» (*2 Енох* 22:8–10). Во *2 Енох* 24:1–3 Бог призывает Еноха сесть по левую руку и говорит о том, что тайны, неведомые даже для ангелов, станут вскоре раскрытыми для него.[60] Следовательно, можно прийти к выводу, что мистически настроенные иудейские верующие, чьи размышления над своими откровениями нашли свое отражение в Третьей книге Еноха, воспринимали подобного рода сведения как основание для своего представления о преображении Еноха в великое ангельское существо и, по причинам, о которым мы не можем с уверенностью судить, идентифицировали это существо с Метатроном. Тексты, содержащие сведения о Метатро-

---

[59] Перевод А.В. Смирнова в Смирнов, *Ветхозаветные апокрифы*, 69, что совпадает с переводом Книбба в *AOT*. Блэк (*The Book of Enoch*, 251) в своем переводе несколько перефразирует первую часть этого предложения: «все мое тело ослабло от страха», с цитатой похожей фразы из 60:3.

[60] А.М. Навтанович, «Книга Еноха», в: *Библиотека литературы Древней Руси* (под ред. Д.С. Лихачева; 20 томов; С.-Петербург, 1999) 3.214–215. Разделение по главам приводится по английскому переводу Ф. И. Андерсена в *OTP*, 1.91–221.

не, возможно, датируются слишком поздним периодом, чтобы служить непосредственными свидетельствами истоков ранней христологии. Я привожу предание о преображении Еноха в Метатрона только в качестве примера интерпретации события вознесения патриархов в древнем иудаизме, совсем не имея в виду, что подобные предания могли оказать влияние на богословие ранних христиан.

Тем не менее, предание о преображение Еноха в Метатрона важно для нашего исследования по трем причинам:

1. Рассказ о превращении Еноха в главного посредника между Богом и людьми, Метатрона, можно сравнить с идентификацией Еноха с «Избранным»/»Сыном человеческим» в *1 Енох* 71; отчасти, возможно, эта идентификация и легла в основу концепции преображения Еноха в Метатрона. Енох представляет собой главного посредника, чьи главные обязанности и полномочия связаны, по-видимому, с земными делами, хотя он и представлен в небесной обстановке. Полномочия и роли Метатрона связаны по преимуществу с небесными делами.

2. Представление о преображении Еноха в небесное существо, возможно, основано на особом предании, нашедшем свое отражение в приведенных текстах из Первой и Второй книг Еноха, где можно обнаружить описания особого рода превращений, которые он претерпевает в процессе своего восхождения. В таком случае, следовательно, небезосновательно было бы воспринимать эти тексты как свидетельства раннего предания о Енохе, в котором его описывают не просто как восшедшего на небеса, но также и того, кто был также возвышен и наделен небесной славой.

3. Идея о том, что Енох превратился в небесное существо и был наделен властью, вторичной по отношению только к Богу, также следует рассматривать в связи с богословскими построениями, распространенными в среде древнего иудаизма и относящимися к интерпретации историй о других патриархах. Таким образом, предание о Енохе/Метатроне, хотя и возникшее, по-видимому, в довольно поздний период, возможно, было проявлением своего рода религиозного запроса на веру в воз-

несенных патриархов, неразрывно связанную с другими преданиями до-христианского иудаизма.[61]

ПРЕДАНИЯ О ВОЗНЕСЕННОМ МОИСЕЕ

Еще один ветхозаветный патриарх, к которому проявлялся большой интерес в рассматриваемый период это Моисей. Так, У. А. Микс приходит к выводу, что «Моисей был самым важным персонажем из всех, упоминаемых в иудейской апологетической литературе эллинистического периода».[62] Учитывая, что этому пророку посвящено огромное количество научных работ в области изучения письменных источников древнего иудаизма,[63] я бы хотел обратить особое внимание только на некоторые свидетельства представления о Моисее как главном посреднике между Богом и людьми.

Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова

Прежде всего, следует отметить посвященный Моисею фрагмент *Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова* 45:1–5, произведения, написанного на древнееврейском языке иудейским автором палестинского происхождения в начале 2-го в.

---

[61] Несмотря на серьезные недостатки в исследовании M. Casey, "Chronology and the Development of Pauline Christology," in: *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett* (ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson; London: SPCK, 1982) я согласен с этим автором, особо отметившим «динамичный творческий процесс» в древнем иудаизме, в результате которого появились различного рода «посреднические» фигуры, чья значимость нередко возрастала в зависимости от изменений условий религиозной жизни древних иудеев (см., к примеру, ibid., 128).

[62] W. A. Meeks, "The Divine Agent and His Counterfeit in Philo and the Fourth Gospel," in: *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (ed. E. Schiissler Fiorenza; Notre Dame: Notre Dame University Press, 1976) 43–67, особ. 45.

[63] См. особ. W. A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (NovTSup., 14; Leiden: Brill, 1967); idem, "Moses as God and King," in *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (ed. J. Neusner; Leiden: Brill, 1968) 354–71. Моисей также упоминается в некоторых языческих источниках. Об этом см. J. G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism* (SBLMS, 16; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1972).

до н.э.[64] В стихе 45:2 греческий перевод содержит фразу, гласящую, что Бог сделал Моисея «равным в своей славе со святыми [ангелами]».[65] Древнееврейский текст поврежден в этом месте, но в нем, по-видимому, Моисей уподобляется *элохим*, а этим термином в Еврейской Библии часто обозначается Бог (к примеру, в Быт. 1:1), а иногда ангелы (например, в Пс. 82:1). Древнегреческий переводчик, очевидно, интерпретировал этот термин в смысле «ангелы» (как и в случае перевода в Септуагинте текста Пс. 8:5), однако возможно, что изначально автором предполагалась аллюзия на Исх. 4:16, где Моисей назван «богом» по отношению к Аарону, и Исх. 7:1, где он назван «богом» для фараона.[66] Также о Моисее говорится, что он был избран «среди всего рода человеческого» (Сир. 45:4) и во время восхождения на гору Синай получил закон, находясь «лицом к лицу» с Богом (ст. 5).

Подобного рода утверждения служат указанием на то, что основная часть предания о прославлении Моисея такими возвышенными эпитетами была хорошо известна автору рассматриваемого источника. Составной частью данного предания также, по-видимому, было представление о том, что восхож-

---

[64] См., к примеру, L. Rost, *Judaism Outside the Hebrew Canon* (Nashville: Abingdon Press, 1976).

[65] Греческий текст этой фразы выглядит следующим образом: *hōmoiōsen auton doxē hagiōn*. О слове «святые», использованном для обозначения ангельских существ см., к примеру, Сир. 42:17; Втор. 33:3; Иов. 5:1; *1 Енох* 1:9; 9:3; *Вознесение Исайи* 6:8; 10:6. Филон в сочинении *О жертвах Авеля и Каина* 5 представляет Авраама как ставшего «равным с ангелами» (*isos angelois gegonos*).

[66] Р. Сменд в R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach. Hebrdisch und Deutsch* (Berlin: Reimer, 1906) реконструировал древнееврейскую фразу как [*we yikanehôh be]'elôhim* и превел ее "Er gab ihn den Ehrennamen eines Gottes." У. О. Э. Остерли [W. O. E. Oesterley, *The Wisdom of Jesus the Son of Sirach or Ecclesiasticus* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1912) 204] принял реконструкцию Сменда и перевел эту фразу как «И он даровал ему титул (именем) Бога». В своем переводе *Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова* Остерли позднее перевел это предложение следующим образом: «Он прославил его как Бога» [*The Wisdom of Ben-Sira* (London: SPCK, 1916)]. Ф. Ваттони [F. Vattioni, *Ecclesiastico: Testo ebraico con apparto critic e versioni greca, latina e siriaca* (Naples: Istituto Orientale di Napoli, 1968)] реконструировал древнееврейский текст как *we [yikanehoh iš]'elôhim*, что можно перевести: «И он назвал его, хотя он и был человеком, «богом»».

дение Моисея на гору Синай предполагало непосредственное общение с Богом и видение Бога, возможно, даже вознесение Моисея на небеса, как об этом говорится в тексте Псевдо-Филона (11:14; 13:8–9), повествующем, что Моисей «был покрыт невидимым светом, так как он спустился в то место, где сияет свет солнца и луны».[67]

Завет Моисея

В произведении под названием *Завет* (или *Вознесение*) *Моисея* этот пророк представлен как избранный и назначенный «от начала мира быть посредником [по латыни: *arbiter*] его завета» (1:14; ср. 3:12). Моисей также прославляется как «тот священный дух, достойный Господа . . . господин мира . . . божественный пророк, равного которому нет на всей земле, самый прекрасный учитель мира», «защитник» и «великий провозвестник», чьи молитвы на земле служили надежной защитой Израиля (11:16–19). Представление о Моисее как избранном до сотворения мира напоминает аналогичную фигуру «Сына Человеческого» / «Избранного» из текста *1 Енох* 48:2–7. Таким образом, становится очевидным, что мотив предопределения мог соотноситься с различными фигурами, воспринимаемыми в их роли главных соратников Бога в деле искупления праведников. Идея об особом предопределении Моисея как того, кто «передал» завет от Бога Израилю, разумеется, служит отражением представления о нем как главном Божьем посреднике.

Эксагоге Иезекииля Трагика

Моисей также представлен главным действующим лицом в сочинении, написанном на греческом языке во 2-м в. до н.э. иудейским писателем Иезекиилем,[68] под названием *Эксагоге*, от

---

[67] M. R. James, *The Biblical Antiquities of Philo* (New York: Ktav, 1971 [1917]). Существуют и другие свидетельства ранних интерпретаций события восхождения Моисея на Синай: к примеру, в *Книге юбилеев* говорится о том, что она представляет собой откровение, дарованное Моисею (см. Пролог и 1:27). О раввинистическом предании, связанным с восхождением Моисея на Синай, см. в D. J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (New Haven, Conn.: American Oriental Society, 1982) 128–33 и Meeks, *The Prophet-King*, 205–9.

[68] Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, 110–11; Meeks, *The Prophet-King*, 147–50; C. R. Holladay, "The Portrait of Moses in Ezekiel

которого сохранилось несколько фрагментов. Основной темой этого драматургического произведения было, по-видимому, освобождение еврейского народа из египетского плена, истории, изложенной в Книге Исхода 1–15. Самое важное для нас место этого сочинения (в издании Г. Джейкобсона строки 68–89) – рассказ Моисея о своем сне его тестю Рагуилу, который затем предлагает свое толкование этого сна.

Моисей повествует о видении на горе Синай «великого трона», достигавшего в высоту «рядов [или «ярусов»] небесного свода», и «возвышенного человека» с короной на голове и скипетром в левой руке. В ответ на знак, поданный ему человеком на троне, Моисей приблизился к нему, после чего получил скипетр и корону, и его возвели на трон, к тому моменту уже освобожденный для него. После своего восшествия на престол Моисей увидел «всю землю вокруг», а также «все, что под землей и над небесами». Затем «множество звезд (*plēthos asterōn*)» упало перед ним и прошествовало как будто в боевом порядке, а он «сосчитал их всех»; после этого видения Моисей проснулся (строки 68–82).

За описанием сна следует его толкование Рагуилом (строки 83–89), который говорит о том, что благодаря этому видению предсказывается день, когда Моисей взойдет на «великий престол» и будет «судьей и предводителем для смертных (*brabeuseis kai kathēgēsē brotōn*)». Тот факт, что Моисей увидел всю землю, а также нижние и высшие сферы бытия, означает, что он «уви-

the Tragedian," in: *Society of Biblical Literature 1976 Seminar Papers* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976) 447–52; P. W. van der Horst, "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist," *JJS* 34 (1983) 21–29; H. Jacobson, "Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's Exagoge," *ICS* 6 (1981) 272–93; idem, *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); см. также рецензию: P. W. van der Horst, "Some Notes on the Exagoge of Ezekiel," *Mnemosyne* 37 (1984) 354–75. Сохранившиеся фрагменты дошли до нас в сочинении отца церкви Евсевия Памфила *Евангельское приготовление* (*Praeparatio Evangelica* 9.28.2–4; 29.5–16), приведшего цитаты из произведения древнего историка Александра Полигистора *Об иудеях* (*Peri Ioudaiōn*). Греческий текст опубликован в: A.-M. Denis, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca* (Leiden: Brill, 1970) 207–16; B. Snell, *Tragicorum Graecorum Fragmenta I* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) 288–301; и в Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 50–67 (греческий текст с переводом). Я привожу цитаты с нумерацией из издания Джейкобсона.

дит все, что есть, что было, и что будет (*ta t'onta ta te pro tou ta th'hysteron*)».

Поскольку текст этого сочинения дошел до нас во фрагментарном состоянии, а также поскольку видение Моисея составлено из символических образов, требующих истолкования, нет ничего удивительного в том, что среди исследователей этого текста существуют большие разногласия. Нет никаких сомнений, что как само видение, так и его толкование Рагуилом пронизаны темой роли Моисея как правителя /предводителя и как пророка/мистического созерцателя,[69] однако по поводу более точной интерпретации всех деталей этого текста ученые расходятся во мнениях. Некоторые из них понимают этот текст как отражение иудейского восприятия Моисея как Божьего наместника (Микс), или даже как обожествленного существа (Р. В. ван дер Хорст), приводя параллели из преданий о Моисее, обнаруженные у Филона, в раввинистической литературе и других источниках.[70]

С другой стороны, недавно некоторые ученые высказали предположение о том, что этот текст следует рассматривать как сознательную критику и опровержение тех самых мотивов мистического восхождения и якобы обожествления, которые Микс и ван дер Хорст считали ключевыми концепциями для интерпретации мысли автора этого сочинения![71]

Существуют и такие тенденции в интерпретации этого произведения, к которым относится работа Карла Холладея, согласно которым в его основе лежат не иудейские апокалиптические и мистические течения, а мотивы классической греческой мифологии о взаимоотношениях Зевса и Аполлона, и что автор намеревался представить Моисея в образе мантического визионера.[72] Я здесь ограничусь некоторыми предположениями, имеющими отношение к предмету моего исследования.

---

[69] Моисею были дарованы символы власти, такие как трон, скипетр и корона (строки 74–75), и он взирал на «всю землю» и все, что под ней и над ней (строки 77–78); в толковании на эти образы поясняется, что он будет вести народ за собой и получит пророческое знание (строки 85–89).

[70] Meeks, *The Prophet-King*, 148–49; van der Horst, "Moses' Throne Vision," 25. Подобных взглядов придерживается и Гуденаф в книге *By Light, Light*.

[71] Jacobson, "Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's Exagoge," особ. 272–78.

[72] Holladay, "The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian." Холладей рассматривает это произведение как пропаганду иудаизма, предназначен-

Прежде всего, несмотря на обоснованность указания Холладеем на более широкий литературный и культурный контекст, в котором следует воспринимать как автора, так и его аудиторию (в особенности языческую), по моему мнению, невозможно отрицать иудейское предание о Моисее, лежащее в основе произведения Иезекииля Трагика.[73] Как показал Микс, согласно этому преданию Моисей представлялся в роли царя и пророка, и обе эти темы нашли свое яркое выражение в видении Моисея и его толковании Рагуилом.[74] Учитывая другие свидетельства интереса к фигуре вознесенного Моисея в эллинистический период, будет небезосновательным предположить, что автор данного сочинения знал о концепции вознесенного Моисея и использовал ее в описании видения главного героя, хотя и позволяя себе, по-видимому, довольно свободное обращение с этой традицией.

Во-вторых, что касается разногласий по поводу того, стремился ли Иезекииль точно передать (Микс, ван дер Хорст) или изменить (Джейкобсон) предание о небесном восхождении Моисея, в любом случае данный текст служит свидетельством существования этого предания в то время, когда жил и писал свои сочинения Иезекииль. Исследователи, представляющие обе точки зрения, согласны в том, что Иезекииль был знаком с подобного рода преданием о Моисее, подчеркивая либо сходства, либо различия между рассматриваемым текстом и другими древними иудейскими источниками.

ную для языческой аудитории (стр. 448). Микс (Meeks, *The Prophet-King*, 149) считает, что оно служило «занимательным представлением» для иудейской аудитории. По мнению Джейкобсона (Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 18) и ван дер Хорста (van der Horst, "Some Notes on the Exagoge of Ezekiel," 358, 366) это сочинение предназначалось и для язычников, и для иудеев, причем последние были «важнейшей частью» из всей аудитории (ibid., 366).

[73] См. также критику Холладея ("Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's Exagoge," 287–89) Джейкобсоном и его обсуждение материала (*The Exagoge of Ezekiel*, 89–97), где этот исследователь показывает, как автор рассматриваемого сочинения использует и иудейские, и языческие предания в сцене видения.

[74] Meeks, *The Prophet-King*. Попытки Холладея объяснить отличия этого текста от других иудейских источников, содержащих упоминания о божественном престоле, по моему мнению, не слишком убедительны. Некоторые различия, разумеется, следует признать, но они не столь существенны.

Таким образом, по-видимому, сочинение *Эксагоге* Иезекииля Трагика следует воспринимать как еще одно указание на существование до-христианского иудейского представления о Моисее как небесном посреднике. Бог ли изображен на престоле или некая небесная фигура, например, великий ангел, представляющий Бога,[75] в любом случае Моисею дарован Богом статус правителя, с непременными символами-атрибутами этого статуса, скипетром и короной. Высокое положение Моисея в иерархии бытия также подчеркивается мотивом поклонения ему со стороны «звезд», выстроившихся перед ним как перед своим предводителем.[76] Звезды, возможно, символизируют народ, над которым Моисей поставлен вожатым и судьей (намекая, возможно, на текст из Быт. 37:9–10, где говорится о сне Иосифа). Или, что, по моему мнению, более вероятно, они представляют небесное воинство, принимающее Моисея в его новом качестве главного посредника между ним и людьми, назначенного Богом. Звезды нередко служат символом ангельских существ в иудейской религиозной традиции (см., к примеру, Иов 38:7), а также они связаны с божественными фигурами в других религиозных традициях.[77]

Мотив восшествия Моисея на престол, предназначенный для него Богом, соотносится с представлением фигуры «Избранного» в Первой книге Еноха, похожим образом восседающего в сцене эсхатологического суда (см. к примеру, 45:3; 51:3; 55:4; 61:8).[78] Космический обзор, дарованный Моисею (строки

---

[75] По мнению Джейкобсона (Jacobson, "Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's Exagoge," 279), фигура на троне «замещает самого Бога», и Иезекииль Трагик сознательно отвергает предания, согласно которым Моисей общался непосредственно с Богом.

[76] Джейкобсон (Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 90–92) вполне обоснованно указал на такие тексты как Пс. 110:1–2; 147:4; Иса. 40:26; Дан. 7:13–14; и *1 Енох* 25:3 как возможные источники образного строя, использованного автором и узнаваемого иудейской аудиторией.

[77] См. Псевдо-Филон, *Библейские древности* 18:5, где Авраам представлен вознесенным «над небесами», и перед ним предстало зрелище «всего порядка звезд». Поведение звезд в *Эксагоге*, однако, может служить свидетельством того, что в данном случае они представляют живых существ, возможно, ангелов.

[78] См. в издании Джейкобсона (Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 201 n. 14) параллели с поздними самаритянскими и раввинистическими текстами, в которых образ Моисея связан с мотивом трона, хотя в этих текстах трон,

77–78: «вся земля... то, что под землей и над небесами») служит параллелью к описанию откровения небесных тайн, дарованного Еноху (см. напр., *Книга юбилеев* 4:21; *1 Енох* 14–36; 72–82). Такого рода мотив служит еще одним указанием на восприятие Моисея как героя, избранного Богом и наделенного важной ролью в процессе управления миром, осуществляемого Богом. Даже если допустить правоту Джейкобсона в его взглядах на то, что Иезекииль стремился опровергнуть идею о даровании обязанности управления миром Моисею и мистического видения всей вселенной, и вместо этого древний трагик намеревался ограничить роль Моисея, представив его земным правителем и пророком, хотя и назначенным Богом, тем не менее *Эксагоге*, по крайней мере, служит косвенным свидетельством существования предания о Моисее как главном представителе Бога на небесах.[79]

Филон

Более всего свидетельств об интересе к фигуре Моисея в дохристианском иудаизме как о главном посреднике между Богом и людьми обнаруживается в сочинениях Филона Александрийского (ок. 50 г. до н.э. – 50 г. н.э.). Не все свидетельства Филона имеют непосредственное отношение к нашей теме; кроме того, его творчеству посвящены многочисленные исследования специалистов в этой области,[80] так что я постараюсь обратить осо-

---

по-видимому, все же представлен как земной престол. См. также Евангелие Матфея 23:2.

[79] Я не нахожу доводы Джейкобсона вполне убедительными. Этот исследователь стремится обнаружить некий смысл в некоторых отличительных признаках видения и его толкования в *Эксагоге*, который, возможно, возникает в его интерпретации под влиянием письменных источников, которые он цитирует (*The Exagoge of Ezekiel*, 95–97). С другой стороны, утверждение ван дер Хорста ("Moses' Throne Vision," 25) о том, что в сцене видения «очевидно предполагается обожествление Моисея» также кажется мне преувеличением. Мотив восшествия Моисея на трон, вполне возможно, не означает ничего более чем назначение Моисея на должность правителя (возможно, всей вселенной) от имени Бога.

[80] См. также Goodenough, *By Light, Light*, 199–234; Meeks, *The Prophet-King*, 100–30; idem, "Moses as God and King"; idem, "The Divine Agent and His Counterfeit"; C. R. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic Judaism* (SBLDS, 40; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977) 103–98; R. Williamson, "Philo and New Testament Christology," in: *Studia Biblica 1978: III* (ed. E. A. Livingstone;

бое внимание только на представление этого автора о Моисее как главном божественном посреднике.

Разумеется, лучше всего начать обсуждение этой темы с сочинения Филона, посвященного жизни Моисея (*О жизни Моисея* 1.155–159).[81] Филон пишет о том, что по причине отвержения Моисеем преимуществ, которые предоставлялись ему при дворе фараона, Бог вознаградил Моисея, назначив его «соучастником (*koinōnon*) в Своих Собственных владениях», и «даровал ему весь мир в качестве доли, вполне подходящей для Своего наследника» (1.155). Подтверждая свои слова, Филон говорит, что «все стихии подчинялись ему [Моисею] как своему господину», явно намекая на библейские знамения и чудеса, совершенные по повелению Моисея (1.156). Затем Филон приводит одну из многочисленных аллюзий, содержащихся в его сочинениях, на текст Исх. 7:1, где Моисей назван «богом» (*элохим* в древнееврейской версии и *theos* в греческом тексте, которым пользовался Филон; ср. также Исх. 4:16), и утверждает, что Моисей вошел «в темноту, где был Бог, то есть в невидимую, нематериальную и изначально существующую сферу бытия, составляющую основание для всех сотворенных вещей», и там он созерцал «то, что скрыто от взора смертной природы» (1.158).[82] Филон, по-видимому, знаком с преданием, согласно которому восхождение Моисея на гору Синай представляется своего рода непосредственным общением с Богом, возможно, в результате вознесения на небеса.

Из контекста этого отрывка становится вполне очевидным, по моему мнению, что в представлении Филона главный смысл статуса Моисея как «соучастника» Бога состоит в том, что Моисей служит совершенным «образцом» (*paradeigma*) для всех желающих достичь состояния истинного благочестия (1.158–59). Вполне вероятно также, что Филон таким образом формулирует свою собственную интерпретацию образа Моисея как главного

Sheffield: JSOT Press, 1980) 439–45; B. L. Mack, "Imitatio Mosis," *Studia Philonica* 1 (1972) 27–55. См. также W. Richardson, "The Philonic Patriarchs as *Nomos Empsuchos*," in: *Studia Patristica I* (eds. K. Aland and E L. Cross; Berlin: Akademie-Verlag, 1957) 515–25.

[81] Я привожу цитаты из издания Филона в *Philo* (eds. E H. Colson, G. H. Whitaker, and R. Marcus; LCL; Cambridge: Harvard Univ. Press, 1929–53).

[82] См. особ. обзор толкований Филона на текст Исх. 7:1 сделанный Холладеем в Holladay, *Theios Aner in Hellenistic Judaism*, 108–55.

посредника между Богом и людьми, и что он основывается на предании о божественном посредничестве, в котором Моисей воспринимался как Божий наместник и великий визирь.[83]

Подобное предположение можно обосновать, обратившись к интерпретации Филоном текста Втор. 5:31. Повелев израильтянам: «Возвратитесь в шатры свои», Бог выбирает Моисея, говоря ему: «останься со мной», и назначает его глашатаем Божьих заповедей. Толкование Филоном текста Втор. 5:31 служит указанием на то, что он воспринимал слова, обращенные к Моисею, как представляющие собой приглашение к общению с Богом для обретения неких особых свойств. Каждый раз контекст толкования рассматриваемого библейского текста у Филона указывает на то, что он понимает мотив близости с Богом как особый вид духовного состояния, представляя Моисея и его «место» с Богом как пример обретения божественных свойств и качеств, к достижению которых он призывает своих читателей. Вполне вероятно также, что Филон приспосабливает к своим собственным концепциям предание о Моисее как о пророке, предстоящем в особой роли перед Богом, и что Филон не был первым автором, обратившимся к тексту Книги Второзакония для обоснования идеи о том, что Моисей наделен дарованными ему Богом статусом и властью.

К примеру, Филон обращается к тексту Втор. 5:31 в поисках доказательства того, что некоторые люди удостоены Богом особой чести превосходить своими знаниями даже таких патриархов, как Авраам и Исаак (*О жертвах Авеля и Каина* 8). Бог назначил некоторых людей быть «рядом с Ним Самим», то есть пребывать в том же состоянии совершенства, не подверженного изменениям. Филон продолжает развивать свою мысль относительно природы Моисея (*О жертвах Авеля и Каина* 9) утверждением о том, что Бог даровал ему нечто, превосходящее особые свойства, присущие царям и правителям: «Он поставил его богом» (*eis theon*, с явной аллюзией на Исх. 7:1). Затем (*О жертвах Авеля и Каина* 10) Филон обнаруживает новое свидетельство особого статуса Моисея в тексте Священного Писания, где говорится, что «никто не знает места погребения его» (подраз-

---

[83] Древнееврейский текст Сир. 45:2 служит указанием на то, что уподобление Моисея «богу», с аллюзией на Исх. 7:1, возникло в религиозном сознании до Филона, и с ним были знакомы благочестивые иудеи как Палестины, так и Александрии.

умевая Втор. 34:6). Филон воспринимает это свидетельство как указание на то, что Моисей не претерпел изменений, подобных тем, что испытывают обычные смертные, когда они умирают, также как и Бог всегда остается неизменным.

В рассуждениях о типах человеческих характеров, содержащихся в сочинении *О потомстве Каина* 27–31 (где Моисей представлен совершенным образцом существа, достигшего общения с Богом в наивысшей степени) Филон обращается к тексту Втор. 5:31 и другим стихам из Ветхого Завета для обоснования своей точки зрения. Филон интерпретирует Втор. 5:31 как указание на то, что Бог позволяет «достойному человеку (*ho spoudaios*) быть одной с Ним природы (*tēs heautou physeōs*), что представляет из себя покой (*eremias*)» (*О жертвах Авеля и Каина* 28). Похожие мысли выражены в трактате *О гигантах* 49, также с привлечением Втор. 5:31. Совершенно очевидно, что текст Втор. 5:31 очень подходил как для теории Филона о восхождении Моисея, так и для изложения его взглядов на природу духовного совершенствования.

Нельзя упустить из виду, что интерпретация Филоном вознесенного в высшие сферы Моисея носит характер этического совершенствования. Согласно Филону, Моисей был обожествлен в том смысле, что он получил особого рода благословение и был наделен божественными качествами, такими как истинный покой и особое знание о природе Бога и его замыслах. Это особое знание воплощено в законе, переданном через Моисея Израилю в наследство. Филон представлял Моисея наделенным подобными качествами в такой мере, что он стал их живым воплощением, «подобно искусной картине, прекрасному и благочестивому произведению искусства, т.е. образцом для всех, желающих подражать ему» (*О жизни Моисея* 1.158). Моисей был для Филона «главным пророком и главным провозвестником» (*archiprophētēs kai archangelos*, к примеру, *Вопросы и Ответы на книгу Бытия* 4.8) и «человеком Божьим» (*anthrōpos theou*, к примеру, *О перемене имен* 125–129), но он никогда не превращался в нечто большее, чем одаренный Богом совершенный образец религиозного образа жизни, проповедуемого Филоном. Обладание Моисеем божественными качествами, так что он стал «соучастником» Бога, побуждает других людей «запечатлеть, или стремиться запечатлеть, этот образ в своих душах» (*О жизни Моисея* 1.159). В случае, если подобное наделение Моисея

божественными качествами можно рассматривать как преображение, то к такому преображению Филон призывает также и своих читателей.[84]

Принимая во внимание более широкий контекст иудейских источников, содержащих сведения о Моисее, интерпретация Филоном этого персонажа служит указанием на то, что Филон, по-видимому, адаптировал к своему образу мыслей предание о Моисее как посреднике между Богом и людьми, наделенном славой и почетом. Соответственно, тексты Филона можно рассматривать как свидетельства существования концепции божественного посредничества в древнем иудаизме (в данном случае представленного фигурой Моисея), хотя Филон привнес в это предание о Моисее как божественном посреднике свои собственные апологетические и философские идеи, что становится очевидным из рассмотрения других свидетельств.[85]

Еще один излюбленный Филоном ветхозаветный текст, который он использовал в своих рассуждениях о Моисее, – Исх. 7:1. Вполне возможно, что этот текст подразумевался автором древнееврейского текста *Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова* 45:2, где Моисей уподобляется *элохим*, что, по-видимому, служит отражением предания о Моисее как о персонаже, наделенном Богом особом статусом. Поскольку Филон приводит

---

[84] Так, к примеру, объяснение Микса, что Моисей у Филона служит «характерным примером посредника между божественным и человеческим мирами» (W. A. Meeks, "The Divine Agent and His Counterfeit in Philo and the Fourth Gospel," in: Schüssler Fiorenza, *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, 47) можно понимать в том смысле, что дарованное Моисею познание Бога и его свойств и качеств возвысило этого пророка над другими людьми, даже самыми благочестивыми, до такой степени, что он мог служить образцом для других верующих с их религиозными чаяниями (см. ibid., 53–54; и idem, "Moses as God and King," 355).

[85] Таким образом, моя точка зрения отличается от мнения Гуденафа (Goodenough, *By Light, Light*, 199–234), который полагал, что Филон придерживался взглядов на Моисея как на «божественного спасителя» (стр. 220). Этот исследователь считает, что Филоном полностью завладела древняя «популярная идея обожествления великих героев прошлого» (стр. 224), плохо согласующаяся с его монотеистической религией. Я же считаю, что в тестах Филона представлена адаптация идеи прославления Моисея в ее этическом и философском аспектах, так что эта идея служит всего лишь косвенным свидетельством концепции Моисея как вознесенного главного посредника между Богом и людьми и небесного визиря. См. также Holladay, *Theios Aner in Hellenistic Judaism*, 103–98.

текст Исх. 7:1 десять раз, небезосновательным будет заключить, что, ассоциируя Моисея с титулом «бог», Филон обнаружил основание для своего собственного представления о Моисее как об обожествленном существе, образце благочестия и глубокого проникновения в суть божественной природы.[86] Холладей[87] показал, что при использование текста Исх. 7:1 Филон всегда руководствовался глубоким убеждением в том, что неверно было бы представлять какое то ни было человеческое существо богом в буквальном смысле, при этом стараясь представить Моисея в качестве образца добродетелей, особо важных для Филона. Этот автор разрабатывал концепцию подобного рода добродетелей на основании эллинистических философских представлений о мудром и добродетельном царе.[88]

Самое глубокое понимание того, как Филон интерпретировал термин «бог», применяемый по отношению к Моисею, можно обнаружить в трактате *О том, что худшее склонно нападать на лучшее* 161–162. Приведя цитату из Исх. 7:1, где Бог говорит Моисею: «Я поставил тебя богом фараону», Филон тут же замечает, что «Моисей не стал таковым в реальности» (161), и продолжает свою мысль примерами значения этого слова, отмечая, «что о мудром человеке говорится как о боге по отношению к глупому», ведь по сравнению с глупым (напр., фараоном) мудреца (напр., Моисея) «можно воспринимать как бога, в соответствии с человеческими способностями мышления и воображения, но не в буквальном смысле» (162).

Э. Р. Гуденаф признавал, что в некоторых местах Филон открыто отвергал идею о реальном обожествлении Моисея, однако этот исследователь утверждал, что Филон не был последова-

---

86 Работы Филона: *О жизни Моисея* 1.158; *О том, что не всякий добродетельный свободен* 42–44; *О сновидениях* 2.187–89; *О перемене имен* 19, 125–29; *О жертвах Авеля и Каина* 8–9; *Аллегорическое истолкование законов* 1.40–41; *О переселении Авраама* 84; *О том, что худшее склонно нападать на лучшее* 160–62; и фрагменты на греческом языке в сочинении *Вопросы и Ответы на книгу Исход* 2.6.

87 Holladay, *Theios Aner in Hellenistic Judaism*, 108–55. Этот ученый комментирует все тексты Филона (n. 47) детально и аккуратно.

88 См. заключительные замечания Холладея в его размышлениях над интерпретацией Филоном текста Исх. 7:1, ibid., 154–55. См. также Meeks, "The Divine Agent and His Counterfeit." Этот исследователь также указывает на взаимодействие Филона с эллинистическими преданиями о правителях (особ. стр. 48–54).

телен в данном вопросе, и что в других местах он действительно имел в виду дарование Моисею божественного статуса (в таких текстах, к примеру, как *О жертвах Авеля и Каина* 9–10; *О том, что не всякий добродетельный свободен* 43; *Вопросы и Ответы на книгу Исход* 2.29, 46; *О перемене имен* 19, 24–26, 127–28; *О потомстве Каина* 28–30).[89]

Тем не менее, если цитаты, приведенные Гуденафом, проанализировать в их контексте, его интерпретации не выдерживают критики. В каждом из таких случаев терминология обожествления полностью укладывается в нормы аллегорического метода, разработанного Филоном, и при таком подходе образ Моисея воспринимается как образец преимуществ, которые дают человеку благочестие и философские добродетели, играющие очень важную роль в богословской мысли Филона, что вполне убедительно было показано Холладеем.[90] Понять ход мысли Филона зачастую довольно непросто, но было бы ничем не оправданным преувеличением приписывать ему учение о реальном обожествлении Моисея, таком, какое претерпевали герои языческих мифов.

Не более убедительным представляется и утверждение Гуденафа, что частота упоминания слова «бог» по отношению к Моисею свидетельствует о том, «что таким образом подтверждается трактовка Филоном фигуры Моисея».[91] Частота упоминания терминов обожествления, в их применении к Моисею, лучше всего объясняется факторами, выявленными Миксом. Этот исследователь показал, что в своей интерпретации фигуры Моисея Филон соединил мотивы эллинистической концепции идеального «божественного» правителя и иудейского предания о вознесенном Моисее как «божественном наместнике, особом представителе Бога», так как в иудейских преданиях присутствовали представления о восхождении Моисея на гору Синай как о мистическом вознесении к Богу.[92] Микс также приводит вполне обоснованные важные аргументы в пользу подобного

---

[89] Goodenough, *By Light, Light*, 223–34.

[90] См. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic Judaism*, 155–98.

[91] Goodenough, *By Light, Light*, 226.

[92] Meeks, "Moses as God and King," 354–65; idem, "The Divine Agent and His Counterfeit," 45–49. Гуденаф сам ранее представил свидетельства влияния на Филона эллинистических идеалов царской власти См. *By Light, Light*, 181–87; idem, "The Political Philosophy of Hellenistic Kingship," in: *Yale*

рода эллинистических и иудейских преданий в своем исследовании полемических высказываний Филона, направленных против надежд языческих правителей на почитание их как божественных существ.[93] Иначе говоря, многочисленные упоминания терминов обожествления, обнаруживаемые в текстах Филона и относящиеся к Моисею, главным образом обусловлены социальной и политической ситуацией, в которой оказались евреи во времена Филона.

Филон тщательно разрабатывал теорию, с помощью которой он стремился противопоставить претензиям языческих правителей на обожествление пример настоящего царского правления в лице Моисея, единственного персонажа, по праву удостоенного быть наделенным титулом «бог», по причине того, что он был превосходным воплощением добродетелей, необходимых для мудрого правления.

Подобного рода утверждения объясняются не только необходимостью оправдания иудейского сдержанного отношения к претензиям земных властителей на божественный статус (что было широко распространенной практикой в восточных провинциях Римского мира), но также и желанием показать своим собратьям иудеям, что в их собственной религиозной традиции только один персонаж был действительно удостоен чести считаться идеальным правителем.

Соответственно, смысл частого употребления терминологии обожествления по отношению к Моисею состоит в фундаментальном отрицании Филоном признавать за любыми человеческими существами божественный статус (в том числе это относится и к Моисею), а также в его глобальном переосмыслении подобного рода лексики, использованной им для прославления важных в его понимании добродетелей. Терминология обожествления обычно применялась в его время для пропаганды религиозных и политических идей, которые он не мог принять. Филон предпринимал попытки ответить на эти вызовы путем переосмысления подобной терминологии для того, чтобы показать ее правильное применение только в эти-

---

Classical Studies (ed. A. H. Harmon; New Haven: Yale University Press, 1928) 1.55–102.

93 Meeks, “The Divine Agent and His Counterfeit," 49–54. Большинство примеров полемических суждений Филона см. в сочинениях *Против Флакка* и *О посольстве к Гаю*.

ческом смысле и только по отношению к Моисею, образцовому правителю и законодателю для своего народа.

Подчеркивание Филоном мотива особого отношения Бога к Моисею, даровавшего ему особый статус, основывалось на иудейской религиозной традиции, согласно которой Моисей представлялся как Божий «наместник, особый представитель Бога» (Микс), пример божественного посредничества. Итак, интерпретация фигуры Моисея Филоном была обусловлена факторами, от которых зависело его социальное положение, что обсуждалось нами выше, однако важное место, которое занимает Моисей в творчестве Филона, а также то, с какой легкостью он обращается к библейскому тексту, где он находит свидетельства о Моисее как избранном проводнике Божьих замыслов, предполагает, что ко времени жизни Филона предание о вознесенном Моисее уже вполне сформировалось.[94]

ДРУГИЕ ВОЗНЕСЕННЫЕ ПАТРИАРХИ

Разумеется, представление об особой чести, оказанной известным персонажам до-христианского иудаизма, относится и к другим ветхозаветным патриархам (к примеру, Адаму или Аврааму).[95] Для моего исследования я приведу еще один пример, относящийся к мой теории божественного посредничества, а именно источник, который цитирует Ориген под на-

---

[94] См. многочисленные упоминания Моисея в 10-м томе издания текстов Филона в LCL (стр. 378–90). В работе Микса также приведены доводы в пользу того, что Моисей особо почитался в иудейской религиозной среде, о чем свидетельствуют многие древние иудейские и самаритянские источники (Meeks, *The Prophet-King*, 100–257). Несмотря на то, что большинство этих источников относятся ко времени после жизни Филона, и мы не можем безоговорочно утверждать, что все сказанное о Моисее в этих поздних источниках восходит ко времени, предшествующему тому, когда жил и работал Филон, тем не менее важная роль, которую играет в них Моисей, возможно, служит свидетельством древности предания о Моисее как об избранном посреднике между Богом и людьми.

[95] Следует отметить важную роль таких персонажей как Адам и Авраам в сочинениях Филона. См. список имен в 10-м томе издания Филона в LCL (стр. 271–80, 280–86). См., к примеру, представление об Адаме как Божьем «наместнике» (*hyparchōn*), достойном занять «второе место» после Бога, в трактате Филона *О сотворении мира* 148.

званием *Молитва Иосифа*, и в приведенной цитате говорится и патриархе Иакове.[96] До нас дошел лишь фрагмент большого произведения,[97] и мы не можем точно установить ни дату этого источника, ни то, с какой целью оно было создано, однако доступный нам фрагмент дает представление об удивительной трактовке фигуры Иакова.

Иаков утверждает, что он – «ангел Божий и правящий дух (*angelos theou kai pneuma archikōn*)», а затем говорит о себе как о «том, кого Бог назвал Израилем, человеком, видящем Бога», «первородном из всех живых существ (*prōtogonos pantos zoou*)». Затем Иаков рассказывает о своей встрече с ангелом Уриилом (возможно, имея в виду эпизод из Быт. 32:24–30, где говорится о том, что Иаков боролся с «человеком») и говорит о заявлении Уриила, что «его имя и имя того, кто выше всех ангелов» превосходит имя Иакова. На это заявление Уриила Иаков отвечает, сообщая ему «его [Уриила] имя и то, какая роль ему предназначена среди сынов Божьих» и утверждая, что Уриил – восьмой после Иакова по иерархии (*ogdoos emou*), и что Иаков – это «Израиль, архангел (*archangelos*) силы Господней и тысяченачальник (*archichiliarchos*) среди сынов Божьих», «первый служитель пред Лицом Бога (*ho en prosopō theou leitourgos prōtos*)».

В этом отрывке также, по-видимому, говорится о том, что Иаков/Израиль «спускался на землю» и «обитал среди людей».[98] В своем исследовании этого текста Джонатан З. Смит обратил

---

[96] Этот текст цитируется в *Комментариях на Евангелие Иоанна* 2.31 и *Филокалия* 22.15 Оригена. Греческий текст издан в Denis, *Fragmenta Pseudepigraphorum*, 61–62. См. обсуждение этой темы в J. Z. Smith, "The Prayer of Joseph," in: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (ed. J. Neusner; Leiden: Brill, 1968) 253–94, а также работы, посвященные данной проблеме, которые цитирует этот исследователь. Смит также перевел этот текст, с приложением введения к нему, в *OTP*, 2.699–714.

[97] Смит [Smith, "The Prayer of Joseph," 254] отмечает, что об этом произведении Никифор упоминает в своей *Стихометрии*, с указанием на то, что оно состоит из 1,100 строк (*stichoi*).

[98] Фраза о сошествии Иакова произносится от лица Уриила. Считая это утверждение относящимся к Иакову, необходимо рассматривать его как передачу чужой речи, а не как прямую цитату, однако при выборе второго варианта это утверждение можно воспринимать как претензию Уриила на то, чтобы быть этим ангелом, сошедшим на землю. См. обсуждение этого вопроса в Smith, "The Prayer of Joseph," 257.

особое внимание на этот мотив, утверждая, что данный текст может служить свидетельством того, что он назвал «абсолютно основополагающим принципом эллинистических средиземноморских религий», а именно мифа о нисхождении и восхождении небесного обитателя, получившего свое дальнейшее развитие в источниках гностицизма.[99] Я бы хотел только подчеркнуть особую важность титулов, которыми Иаков обозначает себя в этом источнике.

Каково бы ни было происхождение представления о сошествии ангельского существа, которое затем пребывало среди людей, будучи одним из них, вышеупомянутые титулы могут служить красноречивыми примерами выражения концепции божественного посредничества, и в данном случае они связаны с одним из самых главных ветхозаветных патриархов. Такие термины как «тысяченачальник» и « первый служитель» указывают на роль Иакова как главного посредника между Богом и людьми. Титулом «первородный» также ясно обозначен смысл превосходства и первенства во временном отношении. (Смит собрал параллели из древних иудейских источников ко всем терминам, которыми Иаков обозначает себя в этом тексте).[100] Несмотря на то, что в данном случае мы имеем дело всего лишь с фрагментом источника неизвестного происхождения, я придерживаюсь той точки зрения, что в нем обнаруживается еще один пример притягательной силы фигур ветхозаветных патриархов, что следует рассматривать в контексте формирования концепции божественного посредничества. Иначе говоря, Иаков, по-видимому, играет роль, подобную тем, которыми наделены в других источниках Енох и Моисей.

Представление об Иакове как об архангеле можно сравнить с преображением Еноха в небесное существо именуемое Метатроном. В *Молитве Иосифа*, однако, Иаков, по-видимому, представляется предсуществующим ангельским существом, сошедшим на землю; мотив сошествия на землю появляется здесь как новшество. Следует добавить, что эти два рассматриваемых нами персонажа служат свидетельством того, что три категории концепции божественного посредничества, которые я предложил ранее не стоит принимать как строгое разграничение из-

99 Ibid., 281–92.
100 Ibid., 259–71.

учаемого материала, и некоторые из действующих лиц нашей истории могут быть отнесены и к категории вознесенных патриархов, и к категории великих ангелов.[101] Мои три категории имеют значение только в качестве средства организации материала для удобства его рассмотрения, самый главный вывод из которого состоит в том, что многочисленность персонажей, которые наделены ролью главных божественных посредников, служит указанием на широкое распространение предания об управления миром, согласно которому Богу помогает некое вознесенное существо, наделенное этой ролью посредника.

ВОЗНЕСЕННЫЕ ПАТРИАРХИ В КОНТЕКСТЕ ИУДЕЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ

В завершении моего обзора историй о вознесенных патриархах, представленных в качестве посредников между Богом и людьми, я бы хотел предложить читателю некоторые мои замечания о смысле рассмотренного нами материала, учитывая два аспекта: (1) значение представления о патриархах как посредниках для религиозного сознания древних иудеев; и (2) влияние, оказанное образами таких прославленных персонажей на религиозную жизнь в практическом смысле, служащую выражением идей и верований адептов древнего иудаизма.

Особое внимание к фигурам ветхозаветных патриархов, вне всяких сомнений, было обусловлено целым рядом религиозных запросов и представлений рассматриваемого периода, что хорошо показано в исследованиях, посвященных преданиям о Моисее (В. Микс) и о Енохе (П. Грело).[102] К примеру, истории о восхождении на небеса и откровениях о небесных тайнах, возможно, имели своей целью укрепить веру читателей в правиль-

---

[101] Следует отметить, что в *1 Енох* 51:4–5 содержится обещание того, что все избранные «соделаются ангелами на небе», из чего можно заключить, что представление о некоторых патриархах как об ангелах было частью более всеобъемлющей концепции вознаграждения праведников в виде преображения их в ангельское состояние. См. также Евангелия Марка 12:24/ Матфея 22:30/Луки 20:36, где, возможно, в модифицированном виде нашла отражение та же самая концепция.

[102] Meeks, "Moses as God and King," 365–71; idem, "The Divine Agent and His Counterfeit," особ. 49–54; Grelot, "La légende d'Henoch," 191–210.

ность учений, изложенных в источниках, содержащий подобного рода рассказы.

Меня, однако, более всего интересует мотив патриархов, представленных в роли главных посредников между Богом и людьми и изображенных взошедшими на трон или наделенных другими атрибутами, символизирующими их превосходство над всеми остальными Божьими творениями. По моему мнению, эта тема отвечала по крайней мере двум основным религиозным запросам, каждый из которых можно объяснить значимостью рассматриваемых вознесенных персонажей.

1. Образы ветхозаветных патриархов лежали в основе древней иудейской религиозной традиции и наследия. Таким образом, возведение подобных персонажей в ранг главных божественных посредников означало, что среди других религий древнего мира иудейская традиция представлялась наивысшим, истинным откровением Божьего замысла, действительно единственной по-настоящему ценной традицией. Несмотря на то, что подобного рода превосходство можно было показать и с помощью земных примеров, древние иудеи рассматривали небесное восхождение их главных представителей как признак того, что в вышних сферах, в неземных реалиях приоритет был отдан именно их религиозной традиции. В глазах земных правителей иудаизм мог казаться всего лишь одной из религий среди множества других, но для Бога, небесного правителя вселенной, назначить Моисея, Иакова или Еноха своим почетным наместником или визирем действительно означало то, что религиозная традиция, которую они представляли, была истиной, подтвержденной Богом, независимо от любых других представлений об истине. Наше исследование интерпретации Филоном образа Моисея служит одним из примеров того, насколько важными были эти фигуры патриархов в иудаизме рассматриваемого периода.

2. По моему мнению, мотив вознесения патриархов служил для некоторых иудеев основанием их веры в эсхатологическое вознаграждение на небесах, на которое они возлагали большие надежды. Я уже отмечал ранее, что в тексте из *Завещания Моисея* 10:9, где можно обнаружить обещание избранным, что они будут вознесены «над звездами, где Он [Бог] сам пребывает», вне всяких сомнений, нашли свое подтверждение чаяния многих

иудеев в период после плена. Подобным образом и в Дан. 7:27 содержится обещание «святым Всевышнего», что они получат «царство и власть и величие царственное во всей поднебесной», «царство вечное», которому будут повиноваться все властители. В Дан. 7:13–14 мотив восшествия на престол человеческой фигуры на небеса (ангельского существа, или символической фигуры, или земного Мессии) очевидно связан с подобного рода идеей о вознесении избранных. Вполне вероятно, что и восшествие на небеса Моисея или других патриархов воспринималось как прообраз подобного восшествия иудейского верующего, убежденного в правоте своей веры, подтвержденной на основании подобного рода историй.[103] В такого рода мотивах, по всей вероятности, следует искать ответ на вопрос о том, почему истории восшествия патриархов к небесному двору Бога и получения от него особых почестей играли столь важную роль в древних текстах, пронизанных идеей надежды на эсхатологическое спасение.

В случае, если вознесенные патриархи функционировали в основном как представители иудейской религии, и их небесный статус укреплял эту религиозную традицию, предвосхищая вознаграждение избранных, воспринимавших этих патриархов как примеры для личного религиозного опыта, что тогда мы можем сказать о влиянии образов таких вознесенных персонажей на религиозные обряды древних иудеев?

Несмотря на большой интерес к фигурам патриархов в их роли главных божественных посредников в религиозной среде древнего иудаизма периода после плена, нет никаких свидетельств о том, чтобы подобного рода персонажи каким-либо образом влияли на форму иудейского религиозного культа, организованного вокруг поклонения единому Богу.

Самым обстоятельным трудом, предпринятым с целью представить другую точку зрения на данный предмет, служит работа Гуденефа, в которой он попытался обосновать теорию о том, что творчество Филона свидетельствует о «детально разработанной трансформации иудаизма, превращенного в мистическую философию», иудаизма, «настолько подверженного

---

[103] См. J. J. Collins, "The Heavenly Representative: The 'Son of Man' in the Similitudes of Enoch," in: *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms* (eds. J. J. Collins и G. W. E. Nickelsburg; Chico, Calif.: Scholars Press, 1980) 111–34; и Grelot, "La légende d'Henoch," 207–10.

языческому влиянию, что его основные постулаты и принципы превратились в выражение эллинистических мистериальных культов в большей мере, чем все остальные формы иудаизма нам до сих пор известные».[104]

Я уже упоминал кратко об утверждении Гуденафа, считавшего, что Филон не всегда был последователен в своих монотеистических воззрениях, связанных с иудаизмом, и иногда был склонен воспринимать Моисея как действительно обожествленного патриарха. Гуденаф действительно верил в то, что он обнаружил молитву, обращенную к Моисею, среди работ Филона (*О сновидениях* 1.164–165),[105] в которой выражено обращение к читателю развивать в себе способность к восприятию аллегорического смысла «священных прорицаний», и где Филон взывает к Моисею с просьбой о помощи в его усилиях:

> О священный жрец, посвящающий в мистерии (*hierophanta*), помоги нам и наставь нас на нашем пути, неустанно совершая миропомазание наших очей, до той поры, когда ты приведешь нас к сокрытому свету тайных речений, в которых ты раскрываешь нам потаенную красоту, которую не может узреть непосвященный.

Позднее исследователи большей частью подвергали критике теорию Гуденафа о том, что в учении Филона можно найти иудейскую версию «религии мистических культов»,[106] однако его мнение о том, что Филон воспринимал Моисея «богом», и что

[104] Goodenough, *By Light, Light*, 263.

[105] Ibid., 233. Гуденаф сравнивает это обращение к Моисею с молитвами «христианских мистиков», обращенных к Христу.

[106] См., к примеру, рецензию на книгу *By Light, Light*, написанную А. Д. Ноком (A. D. Nock) в *Gnomon* 13 (1937) 156–65; переиздана в A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1972) 1.459–68. Ср. E. R. Goodenough, "Literal Mystery in Hellenistic Judaism," in: *Quantulacumque: Studies Presented to Kirsopp Lake* (ed. R. P. Casey; London: Christophers, 1937) 227–41. Микс утверждает, что мы не можем исключить возможность того, что в творчестве Филона содержится определенная доля мистицизма, однако в целом этот исследователь, по-видимому, находит теорию Гуденафа едва ли доказуемой ("The Divine Agent and His Counterfeit," 53). Предполагалось, что в своей книге *Иудейские символы* Гуденаф приведет неопровержимые доказательства широкого распространения мотивов из тайных, мистических религий в иудаизме, однако следует учитывать критику его взглядов, изложенную М. Смитом [M. Smith, "Goodenough's *Jewish Symbols* in Retrospect," *JBL* 86 (1967) 53–68].

приведенный здесь текст представляет собой настоящую молитву, все еще преобладает в научной среде.[107]

По моему мнению, однако, рассматривать этот текст изолированно, не принимая во внимание в целом отношение Филона к проблеме обожествления человеческих существ, и без учета его безоговорочной приверженности идее о едином Боге, означает привнесение в этот текст смысла, глубоко чуждого воззрениям Филона.[108] Воззвание к Моисею, по всей видимости, функционирует как риторический прием, и его истинный смысл состоит в том, что Моисей через «священные прорицания» (Тору) смог преодолеть границы возможностей человеческого ума и побудить равнодушных к более глубокому пониманию текста, им созданного.[109] В любом случае, этот единичный пример молитвы к Моисею едва ли служит свидетельством реального обрядового поклонения Моисею как события религиозной жизни Филона или любого другого иудея того времени.

Вполне допуская большое значение образов вознесенных патриархов в качестве представителей праведных верующих иудеев, я не вижу причин для того, чтобы принимать этот интерес к вознесенным персонажам за отражение какого-либо существенного искажения иудейской веры в единого Бога. Нет никаких свидетельств того, что эти вознесенные патриархи были объектами поклонения в каких-либо иудейских религиозных группах. Как я уже отмечал ранее, исследования в области иудейской религии периода после плена показывают, что объектом культового поклонения был только единый Бог. Ис-

---

[107] Такого рода мнения изложены, к примеру, в следующих работах: Williamson, "Philo and New Testament Christology," 442; Casey, "Chronology and the Development of Pauline Christology," 127,130; van der Horst, "Moses' Throne Vision," 26, n. 40. Ван дер Хорст, как кажется, воспринимает рассуждения Филона о «божественной природе» Моисея несколько прямолинейно. Этот ученый, по-видимому, ничего не знает о работе Холладея (Holladay, *Theios Aner in Hellenistic Judaism*), где с риторики Филона вполне убедительно «снимаются покровы».

[108] См., к примеру, *Об особых законах* 1.13–31, где особо подчеркивается отрицание любого другого предмета поклонения кроме Бога.

[109] См. Meeks, *The Prophet-King*, 125, n. 3: «Молитва», обращенная к Моисею как к священному жрецу, посвящающему в мистерии (*О сновидениях* 1.164сл.), вполне возможно, служит риторическим приемом, хотя и следует признать, что использованные в ней слова и выражения действительно напоминают заклинания мистериального культа.

пользование терминологии обожествления для представления вознесенных патриархов служит указанием на повсеместное распространение в разных формах идеи о том, что у Бога мог быть главный посредник, помогавший ему в управлении миром. Совершенно очевидно, однако, что эта идея никак не влияла на исключительное поклонение единому Богу, что было характерным и отличительным признаком иудаизма в все время его до-христианского существования и в период после плена.

Наконец, следует отметить, что представление о ветхозаветных патриархах как главных избранных посредниках между Богом и людьми имеет некоторое сходство с представлением о вознесенном Иисусе в самом раннем периоде христианства. Тем не менее, Иисус очевидно не был почтенной фигурой, общепризнанным важным представителем иудаизма с древних времен. Таким образом, идея о том, что Бог назначил Иисуса своим главным посредником, просто не могла возникнуть из древней иудейской традиции. Он не представлял собой всего лишь один из примеров попытки утвердить в качестве божественного посредника избранного представителя иудейской религии путем использования для этой цели известной фигуры с очевидными коннотациями. Тем не менее, во многих аспектах раннее христианское представление о вознесении Иисуса основывалось на рассматриваемых нами преданиях и формировалось под их влиянием, но в то же время это было развитие религиозной мысли со своими собственными отличительными признаками. Иудейская традиция предоставляла христианам терминологию и концептуальные модели для формулирования идеи о том, что Иисус был вознесен и поставлен Богом в качестве посредника, исполняющего его волю, однако именно влияние самого служения Иисуса и религиозного опыта первых христиан в значительной мере ощущалось в их убеждении в правоте своей веры.

Более того, убеждение в том, что Иисус стал главным посредником между Богом и людьми, не возникло в результате стремления утвердить значение Израиля с его преданиями в противовес соперничающим религиям, или из желания поверить в то, что вознесение избранного праведника было действительно возможно. В иудейском предании уже существовало достаточно персонажей, которые могли бы отвечать подобного рода запросам, а заявления о том, что они вознеслись на небе-

са, не представляли собой спорного и слишком смелого вызова, в отличие от веры ранних христиан. В отличие от вознесений ветхозаветных героев, чей авторитет был общепризнанным, применение к распятому Назаретянину терминологии божественного посредничества, по-видимому, основывалось на непосредственном религиозном опыте первых христиан в той же мере, в какой и на традиционных религиозных верованиях и надеждах.

Интересно было бы задаться вопросом о том, были ли другие иудейские группы, в которых их современник почитался бы в той же мере, как и вознесенный Иисус в раннехристианских общинах. Основываясь на доступных нам свидетельствах, самым вероятным ответом было бы отсутствие такого явления.

В первом веке нашей эры были такие фигуры как Досифей и Симон Маг, однако исследования преданий, связанных с подобного рода персонажами, следует воспринимать с большой осторожностью при определении характера развития религиозной мысли, с ними связанной. К примеру, Досифей мог быть чудотворцем и заявлять о своих пророческих способностям, на которых основывалось утверждение о правоте его вести для верующих, что могло иметь отношение к новой интерпретации закона Моисея, однако мы не можем ничего утверждать с какой бы то ни было долей уверенности о том, были ли у него в первом веке какие-либо последователи.[110]

Подобным образом и основные исследования преданий о Симоне Маге показывают, что почти все вопросы, связанные с этой фигурой, остаются открытыми. По-видимому, существовало какое-то культовое поклонение Симону в общинах второго века, однако заявления о том, что поклонение Симону было характерным признаком религиозной среды первого века, и что в подобного рода группах можно проследить влияние самаритянской духовной традиции, следует воспринимать как чисто спекулятивные.[111]

---

[110] S.J. Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity* (Leiden: Brill, 1976); idem, "Dositheus, Jesus and a Moses Aretalogy," in: *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty, Part Four* (ed. J. Neusner; Leiden: Brill, 1975) 167–89.

[111] См. обзор исследований на эту тему в W. A. Meeks, "Simon Magus in Recent Research," *Religious Studies Review* 3 (1977) 137–42; и R. Pummer, "The Present State of Samaritan Studies II," *JSS* 22 (1977) 27–47, esp. 27–35.

По отношению к этим двум фигурам мы не располагаем никакими безоговорочными свидетельствами, в отличие от текста Нового Завета, из которого становится очевидным, что вера в вознесенного Иисуса быстро получила широкое распространение, и что он стал объектом культового почитания наряду с Богом в христианских общинах первого века. Возможно, существовали другие иудейские секты, в которых современные членам общин люди могли почитаться подобным образом, но такую возможность следует воспринимать как гипотетическую. Подводя итог, можно сказать, что культовое почитание Иисуса не было всего лишь модификацией преданий о божественном посредничестве, но чем-то совершенно особенным с первого момента его появления.

Ср. K. Rudolf, "Simon—Magus oder Gnosticus?" *Theologische Rundschau* 42 (1977) 279–359; K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis* (WUNT, 16; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1975); G. Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975). См. также R. Bergmeier, "Die Gestalt des Simon Magus in Act 8 und in der simonianischen Gnosis—Aporien einer Gesamtdeutung," *ZNW* 11 (1986) 267–75. Рассказ в Деяниях Апостолов 8:9–13 о том, что люди называли Симона «великой силой Божьей» не может служить явным доказательством восприятия Симона как объекта культового почитания. См. Meeks," Simon Magus," 139.

Ларри Хартадо

Великие ангелы как божественные посредники[112]

Ангельские существа играли важную роль в религиозном сознании иудеев периода после плена, и этот факт, вряд ли требующих дополнительных пояснений, хорошо известен исследователям.[113] Многочисленные упоминания ангелов в Новом Завете также свидетельствует о том, что вера в подобного рода существ была широко распространена в тех регионах древнего мира, где жили иудеи и ранние христиане.[114] Образ «небесного воинства»

---

[112] Перевод с английского языка выполнен И.Д. Колбутовой по следующей публикации: L.W. Hurtado, *One God, One Lord, Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (2nd ed.; T&T Clark, London, 1998) 71–85.

[113] О древней иудейской ангелологии см. L. Hackspill, "L'angelologie juive a l'époque néotestamentaire," *RB* 11 (1902) 527–50; J.-B. Frey, "L'angelologie juive au temps de Jesus Christ," *RSPT* (1911) 75–110; J. Barbel, *Christos Angelos* (Bonn: Peter Hanstein, 1964 [1941]) 1–33; H. B. Kuhn, "The Angelology of the Non-Canonical Jewish Apocalypses," *JBL* 67 (1948) 217–32; B. Tsakonas, "The Angelology According to the Later Jewish Literature," *Theologica* 34 (1963) 136–51; P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1975) 9–74; W. Carr, *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) 25–40; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT, 2; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1951) 101–42; S. F. Noll, *Angelology in the Qumran Texts* (Ph.D. diss., University of Manchester, 1979). Об ангелах в раввинистической литературе см. E. Urbach, "The Celestial Retinue," in: *The Sages*, 1:135–83, и Schäfer, *Rivalität*. Об ангелах в Ветхом Завете см. W. H. Heidt, *The Angelology of the Old Testament* (Washington, D.C.: Catholic University of America, 1949); F. Stier, *Gott und sein Engel im A.T.* (Münster: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1934) и R. Yates, "Angels in the Old Testament," *ITQ* 38 (1971) 164–67.

[114] Одного взгляда на индексы к Новому Завету достаточно для подтверждения моего наблюдения. Следует отметить, что исследователи иудейской ангелологии периода после плена зачастую не обращали должного внимания на эти источники. Обзор свидетельств из Нового Завета см., к при-

представляет собой неотъемлемую часть ветхозаветной традиции (см., например, Книгу Бытия 32:1–2: Книгу Иисуса Навина 5:14, а также часто используемое выражение «Господь сил»), а поздний период иудаизма после плена характеризуется значительно возросшим интересом к особым статусам и обязанностям ангельской свиты Бога и к именам особо выдающихся представителей ангельского мира. Более всего сведений на данную тему содержится в источниках, повествующих о небесных восхождениях ветхозаветных героев.[115]

Наряду с ясно просматриваемой тенденцией к организации ангельских сонмов в некую иерархию, что было характерным признаком иудаизма периода после плена, в этот период возникла необходимость в назначении главного ангела, определенного Богом для руководства над небесной иерархией. При всем различии имен, которыми наделялись главные ангельские фигуры, а также различии способов их представления в древних источниках, самое важное, что стоит отметить – это готовность древних иудеев принять идею о том, что у Бога мог быть главный ангельский служитель, наделенный славой и почетом, во многих аспектах превосходивший остальных ангельских существ и занимавший положение, уступавшее по своей значимости и власти в небесном мире только Богу.

По моему мнению, подобного рода предания о великих ангелах следует рассматривать наряду с текстами и идеями, обсуждавшими в предыдущих главах моей книги, а сам интерес к фигурам великих ангелов служит дополнительным свидетельством существования в рассматриваемый период концепции божественного посредничества. Как и в случае божественных атрибутов и вознесенных патриархов, так и в случае великих ан-

меру, в H. Schlier, *Principalities and Powers in the New Testament* (QD, 1/3; Freiburg: Herder; London: Thomas Nelson & Sons, 1961); idem, "The Angels According to the New Testament," in: *The Relevance of the New Testament* (London: Bums & Oates; New York: Herder & Herder, 1967) 172–92; G. B. Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1956); W. Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1984).

[115] К примеру, следует отметить подробное, занимающее несколько страниц описание такого рода небесного восхождения во Второй книге Еноха 1 – 9. См. также на эту тему работу A. F. Segal, "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity, and Their Environment," *ANRW* 2.23/2:1333–94.

гелов мы обнаруживаем присутствие в иудейском религиозном сознании идеи об особых действующих лицах, представленных в роли Божьего великого визиря или главного служителя, отличающихся от всех остальных творений и тесно связанных с Богом.

Вполне возможно, что представление о великих ангелах было самой ранней формой проявления концепции божественного посредничества, и что фигуры вознесенных патриархов и персонифицированные божественные атрибуты в роли главных посредников между Богом и людьми обязаны своим возникновением и существованием в иудейском религиозном контексте именно идее об особых ангелах, поставленных Богом во главе ангельской иерархии.[116]

Для меня очень важным представляется тот факт, что все три формы, в которых нашла свое выражение концепция божественного посредничества, в том числе и интерес к великим ангелам, составляли неотъемлемую часть иудейской традиции, послужившей религиозным контекстом, в котором возникло и формировалось раннее христианство.

Принимая во внимание, что начало формирования веры в вознесенного Иисуса, получившего место рядом с Богом, следует искать в иудео-христианской среде, где концепция божественного посредничества была широко распространена, нам следует тщательно рассмотреть свидетельства интереса к фигурам великих ангелов в древнем иудаизме.

ВЕЛИКИЕ АНГЕЛЫ В ДРЕВНЕМ ИУДАИЗМЕ

Как я отметил ранее, по моему мнению, образы великих ангелов представляют собой один из важных аспектов концепции божественного посредничества в религии древнего иудаизма, и теперь я обращаюсь к рассмотрению этого аспекта на примере различных иудейских источников. Подобного рода ангельские фигуры названы различными именами и выполняют разноо-

---

[116] Самая ранняя стадия формирования концепции великого ангела, возможно, засвидетельствована в библейском тексте, где упоминается «Ангел Господень» (к примеру, в Быт. 16:7–14). Об этом персонаже см. Stier, *Gott und sein Engel*.

бразные обязанности, однако общим отличительным признаком рассматриваемых нами здесь источников служит идея о самом существовании великого ангела, наделенного Богом властью и почетом, несопоставимыми с другими творениями, так что в иерархии бытия подобные фигуры занимают второе место только по отношению к Богу.

В самом деле, в некоторых текстах образ великого ангела представлен как уникальным способом принимающий участие в передаче миру вести о власти и роли Бога (то есть будучи носителем Божьего Имени). В нашем исследовании мы покажем, как в древней иудейской религии, с ее монотеизмом, отличавшем ее от всех прочих религий, заняла свое место вторая фигура рядом с Богом, а именно великий ангел, без заметных признаков того, чтобы концепция подобной фигуры представляла какую-либо угрозу концепции единого Бога.

Наконец, мы рассмотрим некоторые проблемы, связанные со смыслом такого рода концепции великого ангела. Прежде всего, следует проанализировать ранние иудейские тексты, содержащие сведения о великих ангелах, возможно, служащие отражением религиозного контекста, в котором формировалось раннее христианство.

Как было отмечено ранее, идея о великом ангеле, с его совершенно особым способом общения с Богом, возможно, появилась в результате развития предания об «Ангеле Господнем», известном нам по некоторым историям из Пятикнижия (к примеру, Быт. 16:7–14; 22:11–18; Исх. 14:19–20). Разумеется, упоминание в Книге Исхода 23:20–21 особого ангела, в котором обитало Имя Божье, послужило основой для позднейших иудейских религиозных концепций. Поскольку нас интересует роль образов великих ангелов в источниках, отражающих более поздние стадии развития древней иудейской религии, а не ранние стадии формирования подобных концепций, следует обратиться к текстам, содержащим сведения об иудаизме периода после плена.

ВЕЛИКИЕ АНГЕЛЫ В КНИГАХ ПРОРОКОВ ИЕЗЕКИИЛЯ И ДАНИИЛА

Небезосновательным было бы предположить, что тексты Книг пророков Иезекииля и Даниила, и в особенности Иезекииля, оказали влияние на формирование более поздних преданий о великих ангелах.[117] Особенно важными в этом отношении представляются тексты из Иез. 1:26–28; 8:2–4 и Дан. 7:9–14; 10:2–9.

В тексте Иез. 8:2–4 можно обнаружить персонажа, чья внешность напоминает описание «Славы Господней» в Иез. 1:26–28. Это фигура с человеческим обликом, огненная в нижней части и сияющая подобно отполированной бронзе в верхней части. Невозможно определить, следует ли воспринимать эту фигуру в 8:2–4 как образ Бога или его вестника, ангела.[118] В случае ангела возникает вопрос, означает ли сходство во внешности этого существа с описанием явления Бога в 1:26–28 то, что этот ангел как-то связан с природой Бога или лишь то, что в данном случае мы имеем дело с феноменом, который В. Циммерли назвал «шаблонным описанием небесного обитателя», в нашем тексте в его применении к ангелу, а в 1:26–28 к Богу.[119] В случае, если фигура в тексте Иез. 8:2–4 представляет собой ангела, следует признать, что нам почти ничего не известно о его статусе и роли, а только то, что он в данном тексте действует в качестве посланника.[120]

Однако, если у нас нет никакой уверенности в том, какова природа этого существа, есть все основания предположить, что этот текст, также как и текст Иез. 1:26–28, оказал большое влияние на формирование образов небесных обитателей в других древних сочинениях. Одним из возможных примеров подобного рода влияния может служить человеческая фигура, пред-

---

[117] C. C. Rowland, *The Influence of the First Chapter of Ezekiel on Jewish and Early Christian Literature* (Ph.D. Diss., Cambridge University, 1974).

[118] См., к примеру, W. Zimmerli, *Ezekiel 1* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1979) 236.

[119] Ibid., 236.

[120] См. те части моей книги, где обсуждается предположение о том, что в тексте Книги Иезекииля 8:2–4 можно обнаружить проявление раздвоения бога и его «Славы» (*Кавод*).

ставленная в Книге пророка Даниила 10:2–9,[121] также с весьма примечательной внешностью. И в данном случае возникает вопрос о том, представляет ли эта фигура особо значимого ангела или Бога? Следует отметить, что единственное неоспоримое сходство между этой фигурой и образом из Иез. 1:26–28 и 8:2–4 состоит в том, что обе они имеют человеческую форму и части их тел сияют как отполированная бронза. Таким образом, вполне возможно, что текст Иез. 1:26–28 и 8:2–4 в какой-то мере послужил основой для формирования образа, представленного автором Книги пророка Даниила 10, однако этот автор, по-видимому, не стремился к точному совпадению созданного им образа с описанием видения Иезекииля.[122]

Разумеется, сами подробности описания образа из Дан. 10:2–9 производят впечатление важности этого существа, нередко идентифицируемого с ангелом Гавриилом, впервые появляющимся в тексте Дан. 8:15–26 (ср. также 9:21). Кого бы ни представляла эта фигура, одной из причин подробного и впечатляющего описания ее внешнего облика может состоять в том, что видение пророка из текста 10:2–9 служит введением в последнее откровение, дарованное Даниилу, содержащееся в главах 10–12, и в заключении этого откровения читателю представлены события, которые произойдут «в конце дней» (12:13).

Иначе говоря, целью описания впечатляющей внешности рассматриваемой фигуры было возможно, стремление подчеркнуть истинность информации, изложенной этим персонажем. В случае, если (что вполне вероятно) эта фигура представляет ангела, читатель очевидно весьма впечатлен его образом, однако мы не можем извлечь из его описания сколько-нибудь существенной информации о его статусе в небесной иерархии.

Разумеется, описание вознесенного Христа в Откровении

---

[121] C. Rowland, “The Vision of the Risen Christ in Revelation 1:13ff: The Debt of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology,” *JTS* 31 (1980) 1–11, особ. 1–4.

[122] Возможно также, что в текстах пророчеств как Иезекииля, так и Даниила воспроизводятся древние традиционные описания небесных существ, так что сходство между двумя текстами не следует воспринимать как свидетельство сознательного заимствования представленных образов одним автором у другого. «Тесная связь с первой главой пророчества Иезекииля», о которой заявляет Роуленд, немного преувеличена. См. Rowland, "The Vision of the Risen Christ," 3.

Иоанна 1:12–20 в некоторых деталях перекликается с образом из Дан. 10:2–9,[123] однако в более поздние времена способ адаптации христианами терминологии и образного строя 10-й главы Книги пророка Даниила не дает нам представления о том, в каком качестве и статусе следует воспринимать фигуру из рассматриваемого пророчества.

Несколько лучше, однако, дела обстоят в случае с образом архангела Михаила, которого автор пророчества Даниила впервые упоминает в 10:13–21 как «одного из первых князей» (ст. 13). Этот ангел особо выделяется как служитель Бога, исполняющий его повеления (ст. 21). Далее в 12:1, он представлен как «князь великий, стоящий за сынов народа твоего [Израиля]», и читателю сообщается, что в конце времен Михаил «восстанет», что, очевидно, означает его важную роль в окончательном спасении избранных.

И вновь приходится сожалеть о том, что нам предоставлено слишком мало информации. Кто такие другие «первые князья», на которых намекает автор в 10:13 и сколько их? Какую роль исполняет Михаил по отношению к ним? Каковы будут обязанности Михаила, когда он восстанет в последние дни? На все эти вопросы невозможно получить ответ в тексте Книги пророка Даниила. По-видимому, мы имеем дело здесь с одним из этапов развития предания об ангельских «князьях», некоторые из которых, возможно, противостояли Богу (10:13–14, 21), и образ Михаила уже связан с судьбой Израиля, однако ни о чем другом мы не можем утверждать в уверенностью.[124]

Вполне вероятно, что персонаж, представленный фразой «как бы Сын Человеческий» в Дан. 7:13–14, тоже задумывался автором пророчества как образ великого ангела, возможно, Михаила, хотя это всего лишь предположение, с которым многие могли бы не согласиться.[125] Тем не менее, принимаем

---

[123] Подробное обсуждение см. в Rowland, "The Vision of the Risen Christ."

[124] Представляет ли «Вождь воинства» из Дан. 8:11 Бога или особо важного ангельского князя? В случае князя, идентичен ли он с Михаилом, названным «князем великим» в тексте 12:1?

[125] См., к примеру, M. Black, "The Throne-Theophany Prophetic Commission and the ' Son of Man,'" in: *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity* (eds. R. G. Hamerton-Kelly and R. Scroggs; Leiden: Brill, 1976) 57–73; и M. Casey, *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7* (London: SPCK, 1979) 7–50.

ли мы эту фигуру как небесное существо или как метафорическое описание одного из «святых Всевышнего» (7:27), в любом случае в тексте Дан. 7:9–14 мы имеем дело с терминологией и образным строем, связанными с концепцией божественного посредничества. В этом тексте можно обнаружить описание персонажа, которому «дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его – владычество вечное» (7:14). Более того, следует отметить, что эта фигура наделена своим статусом по воле Божьей, что предполагает сам способ управления миром от лица Бога, те есть в качестве Божьего визиря или главного посредника.

В мои планы не входит дальнейшее обсуждение персонажа из текста Дан. 7:13–14,[126] однако я хотел бы отметить, что описание этой фигуры служит свидетельством того, что древние иудеи во времена Даниила не видели ничего предосудительного в существовании некой важной фигуры, назначенной Богом на роль главного посредника, и такое назначение не несло в себе угрозы почитанию единого Бога.

Таким образом, в пророчествах Иезекииля и Даниила можно обнаружить указания на возникновение интереса к небесным существам, уподобляющимся Богу различными способами. Особенно в пророчестве Даниила, как кажется, концепция божественного посредничества находит свое наиболее яркое выражение, и образ Михаила, возможно, воспринимается в качестве визиря и главного посредника между Богом и людьми.

ОБРАЗ МИХАИЛА В ДРУГИХ ИСТОЧНИКАХ

В других древних текстах, содержание которых отражает основные тенденции в иудейской религии, можно обнаружить образы особых ангелов, получивших свои имена и наделенных специальными функциями. К примеру, образы Гавриила и Михаила, наряду с другими великими ангельскими фигурами, по-

---

[126] Об интерпретации фигуры «Сына Человеческого» в древних иудейских и христианских источниках см. M. Casey, *Son of Man*. См. также W. Bittner, "Gott-Menschensohn-Davidsohn. Eine Untersuchung zur Traditionsgeschichte von Daniel 7,13f.," *Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie* 32 (1985) 343–72. Этот исследователь особо подчеркивает связь царской власти Давидической династии с фигурой «Сына Человеческого» из Дан. 7:13–14.

являются в Первой книге Еноха (см., напр. 9:1; 10:1, 9; 40:9–10). В одном из источников обнаруживается также очаровательная история ангела Рафаила, представляющего себя как одного из «семи святых ангелов, передающих молитвы святых Вседержителю и входящих с присутствие его славы» (Тов. 12:15). Существуют также другие свидетельства, выделяющие особых ангелов с присущим им статусом среди других существ.

К примеру, можно обнаружить некоторые упоминания о Михаиле, где этот ангел наделен рассматриваемыми качествами и свойствами. Так, во Второй книге Еноха Михаил назван *архистратигом* (славянская транскрипция греческого слова, означающего «главнокомандующего») Бога (22:6; 33:10; 71:28; 72:5).[127] Похожим титулом Михаил отмечен насколько раз в греческом тексте редакции А *Завета Авраама* (к примеру, 1:4; 2:2–12), в греческом тексте Третьей книги Варуха (11:6), и, возможно, в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* (14:4–7). Э. П. Сандерс, безусловно, прав, утверждая, что этот термин происходит от титула, который в греческой версии Ветхого Завета применяется по отношению к персонажу, появляющемуся в главе 5:13–15 Книги Иисуса Навина и назвавшему себя «вождем [небесного] воинства Господня».[128]

В *Свитке Войны* («Войны сынов света против сынов тьмы»; 1QM) из Кумрана событие эсхатологического освобождения избранных предполагает как низвержение «власти нечестивой», так и «помощь навеки», оказанную искупленным людям «властью могучего ангела, для предводительства Михаила», «чтоб возвысить средь божественных (сил) предводительство Михаила, а власть Израиля – над всякой плотью» (1QM 17:6–8).[129]

---

[127] См. текст *Второй книги Еноха* в *OTP*, 1:91–221.

[128] E. P. Sanders, "Testament of Abraham," *OTP*, 1.882.

[129] Перевод на английский язык см. в G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (2d ed.; Baltimore: Penguin Books, 1975) 145–46. Издание древнееврейского текста можно найти в E. Lohse, *Die Texte aus Qumran* (3d ed.; Munich: Kösel-Verlag, 1981) 219. Перевод на русский язык А. М. Газова-Гинзберга из: *Тексты Кумрана* (Вып. 2; 2-е изд.; пер. А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой; СПб: «Петербургское востоковедение», 2009) 284–308. Связь восхождения Михаила к небесным существам («богам» – *'elim*) с возвышением Израиля «над всякой плотью» можно сравнить со связью между восхождением «как бы Сына Человеческого» (к Богу) в Дан. 7:13–14 и возвышением избранных во всей вселенной в Дан. 7:26–27. В свою очередь, подобное сходство может служить еще

Упоминание Михаила в связи с эсхатологическим освобождением праведников служит параллелью к тексту из Дан. 12:1–4, и этот мотив следует также рассматривать в свете свидетельства из рукописи 1QM 13:10, где упоминается «Князь Света», назначенный Богом прийти на помощь избранным в последний день, и этого персонажа, возможно, следует идентифицировать с Михаилом.[130]

Во всех этих источниках Михаил выделяется из ряда всех служителей Бога, будучи наделенным особым статусом в небесной иерархии. Из рассмотренных свидетельств становится очевидным, что концепция особой роли Михаила получила широкое развитие в древнем иудаизме, и этот ангел служил выражением идеи о божественном посредничестве, согласно которой особый служитель Бога рассматривался как возведенный до положения приближенного к Богу.[131] По моему мнению, мотив наделения Михаила титулом «главнокомандующего», а также связь торжества избранных с восхождением Михаила служат проявлениями рассматриваемой нами концепции.

ДРУГИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА О ВЕЛИКИХ АНГЕЛАХ

Существуют и другие тексты, в которых упоминаются особенные ангельские существа, причем в их описаниях содержатся выражения, свидетельствующие о присутствии в этих источниках концепции божественного посредничества. По мнению многих исследователей, в некоторых из них имеется в виду образ ангела Михаила. Для цели моего исследования не столь важно определение конкретной ангельской личности, сколько роль и статус, которыми он наделен.

Начнем с персонажа, обнаруживаемого в текстах рукописей

одним доказательством того, что персонаж из Дан. 7:13–14 представляет собой небесное существо, возможно, Михаила.

[130] Подробное обсуждение фигуры Михаила в текстах рукописей Кумрана см. в Noll, "Angelology in the Qumran Texts," 171–215.

[131] О более широком контексте для проявления интереса к фигуре Михаила в иудаизме и христианстве см. в J. P. Rohland, *Der Erzengel Michael: Arzt und Herr* (Leiden: Brill, 1977).

Кумрана, а именно Мелхиседека.[132] Образ этого существа вполне отчетливо просматривается в тексте рукописи, известной как 11QMelchizedek, где он представлен действующим в качестве вождя и защитника избранных в период последних дней.[133] Избранные названы в этом тексте «людьми жребия Мелхиседека», и читатель узнает, что он «возвратит их к ним и провозгласит им освобождение, чтобы отпустить [им и искупить] грехи их». Этот Мелхиседек «отомстит су[до]м Гос[пода]» и защитит и спасет избранных «[от власти Ве]лиала» (2:4–25).[134] Параллели с функциями Михаила в Дан. 12:1 и другими текстами позволяют предположить, что Михаил и Мелхиседек – это один и тот же персонаж, и такое отождествление принимается многими исследователями.

В той же самой рукописи 11QMelchizedek (2:9–11) приводится свидетельство из Пс. 82 (81):1–2: «Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд» для обоснования эсхатологической деятельности Мелхиседека, что означает применение автором рукописи 11QMelchizedek титула «бог» (*элохим*) из текста, где обычно интерпретаторы воспринимают его как относящегося действительно к Богу, в данном случае как относящегося к

---

[132] См. Kobelski, *Melchizedek*. Этот исследователь обсуждает все упоминания о Мелхиседеке в рукописях Кумрана, подробно анализируя научную литературу по этому вопросу. См. перевод на английский язык рукописи 11QMelchizedek в Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 265–68. Перевод на русский язык приводится по изданию: *Тексты Кумрана* (Выпуск 1; Пер. И. Д. Амусина; Москва: «Наука», 1971) 298–300. Вермеш, Кобельский и другие исследователи пришли к выводу, что Мелхиседек и Михаил были двумя именами, которыми называлось в Кумранской общине одно и то же ангельское существо (см., к примеру, Kobelski, *Melchizedek*, 139). Ценные сведения по данному вопросу содержатся также в работе Noll, "Angelology in the Qumran Texts," 57–71.

[133] Образ Мелхиседека, возможно, появляется в еще одном рукописном фрагменте из Кумрана под названием 4QAmram, однако текст этого сочинения слишком сильно поврежден, так что утверждать об упоминании в нем Мелхиседека с абсолютной уверенностью нельзя. Так считает, например, Кобельский (Kobelski, *Melchizedek*, 24–36). Следует отметить также предполагаемое упоминание Мелхиседека в Кумранской рукописи под название Ангельская Литургия, по крайней мере, по мнению Ньюсом [C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS, 27; Atlanta: Scholars Press, 1985) 133–34].

[134] Амусин, *Тексты Кумрана*, 299; Kobelski, *Melchizedek*, 7–9.

Мелхиседеку, который восстанет. Псалом 82 служит всего лишь одним из свидетельств наряду с другими (такими, напр., как Иса. 61:1–3; 49:8; Дан. 9:25), в помощью которых, как освященных библейским авторитетом, автор рукописи 11QMelchizedek обосновывает эсхатологическую деятельность своего небесного Мелхиседека.

Данный текст служит еще одним свидетельством того факта, что небесное существо, которое иногда именуется Михаилом, иногда Мелхиседеком, функционировало в религиозном сознании Кумранской секты как главный посредник между Богом и людьми или визирь. Более того, этот персонаж обладал таким высоким статусом и был так тесно связан с исполнением Божьей воли, что члены общины могли воспринимать его как обозначенного весьма возвышенными терминами в библейских текстах, такими как «*Элохим*», в тех местах, в которых обычно читатели воспринимали эти термины как относящиеся к Богу.[135]

Вполне возможно, что узнаванию персоны Мелхиседека в термине, используемом в Пс. 82:1–2 способствовало отождествление Мелхиседека с Михаилом и отражает размышления иудеев над смыслом древнееврейского слова, ставшего именем «Михаил» («Тот, кто подобен Богу»). Каково бы ни было происхождение подобного рода интерпретации рассматриваемого псалма, мы имеем дело с весьма примечательным развитием религиозной мысли древних иудеев. Здесь достаточно будет отметить, что упоминание Мелхиседека в рукописях Кумрана лишний раз подтверждает вывод о том, что концепция божественного посредничества, согласно которой ангел исполнял роль посредника между Богом и людьми и визиря, была неотъемлемой частью древней иудейской религиозной традиции.

Еще одни пример проявления интереса к образу великого ангела в древнем иудаизме можно обнаружить в *Откровении Авраама*.[136] В этом произведении рассказывается о конфликте

---

[135] Нолл считает что «в образе Мелхиседека сохранены традиционные аспекты образа Михаила, и в то же время он выступает в роли судьи на божественном совете и, возможно, в роли искупителя человеческих существ. Ни в одном другом тексте из Кумрана монотеизм не согласуется с дуализмом подобным образом». Noll, "Angelology in the Qumran Texts," 211.

[136] Нумерация строк приводится по переводу на английский язык этого текста в *OTP*, 1.681–705; см. также другой английский перевод в *AOT*,

Авраама в Месопотамии с его отцом, приверженцем идолопоклонства (главы 1 – 8), после чего следует апокалиптическая часть, в которой пространно повествуется об откровении Бога, поведавшего тайны о себе и своих намерениях (главы 9 – 32).

После того как Бог впервые обращается к Аврааму с небес (глава 9) он повелевает персонажу, которого зовут Иаоил следующее: «Иди, Иаоил, одноименный моему непроизносимому имени. Освяти этого мужа и укрепи его от страха!» (10:3–4).

Имя этого персонажа, возможно, представляет собой соединение двух хорошо известных древнееврейских терминов, служащих для обозначения Бога, а именно *Яхве* и *Эл*.[137] Кроме того, ангел представляет себя как существо, уполномоченное Богом и говорит, что его укрепляет Божья «сила из среды Неизреченного, сочетавшего во мне свои имена», чтобы он осуществлял свою власть, включающую управление *Хаййот* «Живущими», окружающими Божий престол, а также «Левиафанами» (10:8–17; также ср. 18:1–12). Ангел заканчивает свою речь, говоря, что он назначен Богом быть «с тобой [Авраамом] и с народом, которому уготовлено произойти от тебя» (10:17).

Мотив обитания Божьего «Имени» в ангеле, по-видимому, восходит к тексту Исх. 23:20–21, где говорится о том, что Бог обещает послать ангела для того, чтобы вывести народ Израиль в место, приготовленное ему, и предупреждает израильтян не восставать против этого ангела, «ибо имя Мое в Нем». Принимая во внимание огромную важность концепции Имени Божьего в древней иудейской религиозной традиции, определение ангела Иаоила как того, в ком обитает Божье Имя предполагает, что этому персонажу был дарован исключительный статус в Божьей небесной иерархии, и он был поставлен, возможно, выше всех, за исключением самого Бога.[138]

Следует отметить описание ангела Иаоила в 11:1–4: тело его

363–91. Перевод на русский язык приводится по изданию: А. Кулик, "Откровение Авраама," *Вестник Еврейского Университета* 5 (2002) 237–251.

[137] Имя этого персонажа различается в славянских рукописях, однако в целом ученые согласны в том, что такая интерпретация имени этого ангела правильная.

[138] В *Откр. Авр.* 10:17 упоминается Михаил, представленный в других текстах как главный Божий ангел, в данном случае присоединяющийся к Иаоилу в процессе благословения Авраама и его потомства, однако в тексте не поясняется соотношение статусов этих двух ангелов.

было подобно сапфиру, лицо подобно хризолиту, а «волосы на голове его как снег». На голове его был некий головной убор (священническая тиара, которая была «подобна радуге в облаках»), и он был одет в пурпуровое облачение, а в правой руке у него был золотой жезл.

Некоторые детали этого описания напоминают видения, представленные в пророчествах Иезекииля (1:26–28) и Даниила (7:9; 10:5–6), хотя здесь мы не находим никаких прямых заимствований из библейских описаний видений. Не идентифицируя непосредственно образ Иаоила ни с одной из фигур библейских пророческих видений, автор рассматриваемого произведения намеревался скорее всего указать в более общем плане на связь Иаоила с библейскими фигурами.

Две детали описания Иаоила очень важны для нашего исследования, а именно: его волосы «как снег» и золотой жезл (или скипетр) в его правой руке. Первая деталь напоминает описание Бога в Дан. 7:9 и может восприниматься как попытка графически представить статус Иаоила как второго лица в подчинении к Бога, присущий ему благодаря Божьему Имени, обитающему в нем. Золотой жезл, деталь, не встречающаяся в библейских описаниях видений, также, по-видимому, служит указанием на статус Иаоила как ангела, обладающего властью, дарованной ему Богом.[139]

Учитывая данные из всех этих описаний можно предположить, что в данном случае мы имеем дело с еще одним важным для нашего исследования примером проявления концепции божественного посредничества. В случае, если, как полагают многие исследователи, в *Откровении Авраама* нашла свое отражение иудейская традиция, тогда в образе Иаоила мы узнает еще одного из великих ангелов, воспринимавшихся древними иудеями как Божий визирь или главный посредник.

Существуют и другие примеры проявления концепции божественного посредничества. К примеру, в *Апокалипсисе Софонии* мы обнаруживаем образ Еремиила (6:11–15), чей вид

---

[139] Не названный по имени ангел, являющийся Асенет в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, также держит «царский жезл», что служит указанием на то, что ему дарована Богом власть править от имени Бога (14:9). Подобным образом фигура, восседающая на престоле, которую видит Моисей в сочинении Иезекииля Трагика под названием *Эксагоге*, держит скипетр и представлена с короной на голове (строки 68–82).

представляется столь прославленным, что у мистика, его увидевшего, возникает сначала ощущение, что он увидел Бога.[140] Лицо этого ангела сияло «подобно лучам солнца в своей славе». На нем было нечто подобное «золотому поясу ... на его чреслах» и ноги его «были подобны бронзе, расплавленной в огне». Подобные детали, возможно, служат указаниями то, что перед нами приводящее в благоговейный трепет существо; эти детали также в общем и целом вызывают в памяти сравнение с описаниями библейских видений небесных существ. Что касается статуса этого ангела и его роли на небесах, в тексте сообщается о его положении «над бездной Ада». Не совсем ясно, представлял ли автор этого сочинения Еремиила в качестве главного посредника между Богом и людьми, однако описание внешности этого ангела и ее воздействия на увидевшего его мистика, разумеется, указывает на то, что это существо обладает важным статусом на небесах.

Еще один пример рассматриваемой нами концепции можно обнаружить в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, источнике, возможно, происходящем из среды грекоязычных евреев и написанном приблизительно в период между 100 г. до н.э. и 150 г. н.э.[141] В этом сочинении после рассказа о встрече Иосифа и Асенет, египетской девушки, в конце концов, ставшей женой Иосифа (главы 1 – 9), говорится о раскаянии Асенет в ее приверженности языческой религии (главы 10 – 13). Затем появляется небесное существо, заверяющее ее в том, что она принята Богом (главы 14 – 17). Это существо обладает человеческим обликом, однако «лик его подобен молнии, и очи его блистают, как солнце», «и власы на главе его – словно пламя огня». От

[140] См. перевод на английский язык в *OTP*, 1.497–515 и в *AOT*, 915–25. Я привожу нумерацию строк в соответствии с *OTP*. См. критический обзор в R. Bauckham, “The Apocalypses in the New Pseudepigrapha,” *JSNT* 26 (1986) 100–103. См. также *4 Эзра* 4:36–39 и *2 Вар.* 75:1. В обоих текстах упоминаемый ангел, по-видимому, Еремиил (хотя его имя транскрибируется с небольшими изменениями), а мистики обращаются к этому существу с молитвами, содержащими весьма возвышенные эпитеты.

[141] См. перевод на английский язык в C. Burchard, “Joseph and Aseneth,” in: *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985) 2.177–247. О датировке и происхождении текста см. там же стр. 187–88. См. также *AOT*, 465–503. Перевод на русский язык приводится по изданию: Н.В. Брагинская et al., “Иосиф и Асенет,” *Мировое древо/Arbor Mundi* 17 (2010) 92–131.

его рук и ног летят искры, «а руки и ноги – как железо, в огне раскаленное» (14:9–10). Он представляет себя как «князя дома Господня и вождя воинства Всевышнего» (14:8). Как и Иосиф, этот ангел предстает в одеянии длинном, в венке и «с жезлом царским» (14:9). Очевидно, что его статус на небесах подобен статусу библейского Иосифа в Египте, и он занимает «второе место только по отношению к высшему правителю».[142]

Когда Асенет попыталась узнать имя этого ангела, как она объяснила, «чтобы мне хвалить и славить тебя вечно» (15:11–12), он отказался сообщить ей его. Тем не менее, ангел подтвердил, что его имя вписано «в Книгу Всевышнего», и что оно появилось там «прежде всех имен», так как он – «князь дома Всевышнего». В мотиве отказа ангела от проявления по отношению к нему почтения со стороны Асенет в форме культового поклонения, которое она хотела выказать, можно уловить отражение иудейской веры в то, что такое почитание может относиться только к Богу. Однако сам характер представления ангела в этом сочинении также служит примером проявления концепции божественного посредничества в рамках древнего иудейского монотеизма. Вполне возможно, этот ангел – не кто иной как Михаил, как считает Кристоф Бурхард, но для нашего исследования личность ангела представляется менее значимой, чем его статус.[143] Каково бы ни было имя этого ангела, из его описания и рассказа о себе становится ясно, что он выступает в статусе визиря и главного служителя Бога.

Выводы. В различных текстах, в которых можно обнаружить отражение древней иудейской религиозной традиции, великие ангелы представлены в роли главных Божьих служителей, и описания этих ангельских фигур выглядят весьма примечательным образом. Возможно, самыми интересными из таких ангелов представляются Иаоил, в котором обитает Божье Имя, и Мелхиседек, который идентифицируется с *Элохим* из Псалма 82. Таким образом, можно утверждать, что в древнем иудаизме обнаруживается присутствие идеи о том, что при Боге совершал служение особый ангел, превосходящий все остальные существа, чьи власть и статус обеспечивали ему положение, вто-

---

[142] Так это интерпретировано в издании: Burchard, “Joseph and Aseneth,” 2.225.

[143] Burchard, “Joseph and Aseneth,” 2.225.

ричное только по отношению к Богу, и который в некоторой степени был причастен к божьей славе.

Именно такого рода ангельские фигуры имеют отношение к исследованию статуса вознесенного Иисуса в понимании первых христиан. Фигура великого ангела в приведенных здесь текстах не представляет из себя всего лишь ангельское существо, и его деятельность возвышает его над другими ангелами. По крайней мере в некоторых текстах подобные фигуры, выступают в роли, подобной Божьему визирю, действуя от имени Бога и со всеми полномочиями, данными им Богом для исполнения их обязанностей. Иначе говоря, фигура великого ангела в этих текстах занимает положение возле Бога, что напоминает в некотором роде статус, которым был наделен вознесенный Иисус в ранних христианских общинах.

Для меня ключевой вопрос состоит не в том, воспринимался ли вознесенный Иисус первыми христианами как ангел, а в том, основывалось ли их понимание дарованного ему статуса после его вознесения на концепции великого ангела, рассматриваемой в данном исследовании. По моему мнению, представления о великих ангелах и другие проявления концепции божественного посредничества, рассматриваемые в этой книге, послужили для первых христиан основой для веры в то, что воскресший Христос занял место рядом с Богом, без опровержения их монотеистических взглядов.

В то же время, по-видимому, поклонение Христу, осуществляемое первыми христианами, было отмечено отчетливым бинитарным характером, что отличало их от всех известных форм благочестия традиционного иудаизма того времени. Также можно предположить, что включение поклонения вознесенному Иисусу в религиозную жизнь первых христиан представляло собой вполне ощутимое изменение, отграничивавшее их от древней иудейской монотеистической традиции. Прежде, чем обратиться к обсуждению этой проблемы, нам следует рассмотреть возможные ответы на вопрос, служит ли представление о великих ангелах указанием на то, что древняя религиозная традиция иудаизма уже претерпела серьезные изменения, пошатнувшие устои присущей ей веры в единого Бога.

СВЯЗЬ ВЕЛИКИХ АНГЕЛОВ С БОГОМ

В рассмотренных нами текстах можно обнаружить свидетельства того факта, что многие древние иудеи приняли концепцию великого ангела, близкого к Богу.[144] Принимая во внимание способ, которым подобного рода фигура была представлена, можно задаться вопросом, что стояло за интересом, проявлявшимся к этим небесным существам, и представлял ли собой этот интерес существенное изменение в религиозном сознании иудеев с их характерной для древнего иудаизма особо важной верой в единого Бога.

В моем обсуждении предположений исследователей о том, что почитание ангелов было характерным признаком иудаизма греко-римского периода, я постарался показать, что подобные мнения не основаны на реальных фактах, и что доступные нам свидетельства иудейского благочестия совершенно недвусмысленно указывают на то, что религия иудеев по-прежнему была отмечена строго монотеистическим характером, с поклонением только единому Богу. Гипотеза о том, что древнее иудейское благочестие претерпело изменения из-за ощущения отдаленности Бога, не выдерживает критики, так как благочестивые иудеи греко-римского периода воспринимали Бога как непосредственно связанного с их повседневными заботами и близкого к ним благодаря их молитвам и другим формам культового поклонения. Их интерес к ангелам не представлял собой разрушения монотеистической веры; напротив, их интерес к ангельской свите Бога, возможно, возник из стремления представить Бога как могущественного властителя над всем сотворенным миром.

Подобного рода стремление иудеев воспринимать и изображать царскую власть Бога возникло под влиянием способов управления, характерных для имперских режимов, существовавших в то время, которые они могли наблюдать в реальной жизни. Соответственно, Бог представлялся осуществляющим

---

[144] Следует напомнить, что среди титулов, относящихся к Логосу у Филона упоминается термин «ангел». Какой бы смысл ни вкладывал Филон в понятие Логос, использование слова «ангел» в качестве одного из титулов этого существа, представляющего главного посредника между Богом и людьми или визиря, свидетельствует о том, что концепция великого ангела была известна также и в среде александрийских иудейских общин.

свои помыслы посредством большой свиты небесных служителей, зачастую изображавшейся в виде хорошо организованной иерархии из различных рангов этих служителей, по образцу организации двора великих земных правителей. В этом проявлялось стремление к яркому выражению их веры в то, что Бог – это великий правитель над всеми существами, и ничто во всей вселенной не могло не подчиняться его законной власти. Возможно, такое восприятие свидетельствует о том, что обстоятельства жизни того времени, по-видимому, представляли собой угрозу вере в Божью заботу о людях и власть над ними, однако благодаря интересу к ангельским сонмам верующий стремились противостоять подобному вызову, представляя Бога как истинного царя над всем сотворенным миром. Упоминания о великих ангелах появляются в текстах, где особенно ярко выражена преданность авторов их монотеистическому благочестию.

Достаточно привести один пример, напомнив о текстах, где говорится об ангеле Михаиле, таких как Вторая книга Еноха, в которой Михаил представлен Божьим *архистратигом*, а природе единого Бога при этом ничто не угрожает. Читатель узнает, что праведные – это те, «которые пред лицом Господа ходят и *ему одному служат*» (*2 Енох* 9).[145] Достигнув вершины в своем восхождении, Енох поднимается на десятое небо и видит «издалека Господа, сидящего на престоле своем», в запредельных высотах над всеми небесными силами, и его беспрестанно славят херувимы и серафимы (*2 Енох* 20 – 21).

Эта сцена, в которой представлено почитание только одного Бога, по всей вероятности, служит отражением отношения к культовому почитанию Бога со стороны автора этого сочинения и его религиозных собратьев. Следует отметить, что в тексте *2 Енох* 33:4–10 Бог уверяет, что он творит все в этом мире, и что ничто не может противостоять ему, выражая это такими словами: «нет <мне> советника, ни помощника». Особо следует подчеркнуть, что Михаил представлен здесь в качестве главного служителя Бога, однако вера в единого Бога остается неприкосновенной.

Подобным образом и в *Откровении Авраама* (10:4–17; 11:1–

---

[145] Перевод на русский язык приводится по изданию: А.М. Навтанович, "Книга Еноха," *Библиотека литературы Древней Руси* (под ред. Д.С. Лихачева; 20 томов; С.-Петербург, 1999) 3.214–215.

3) мы не наблюдаем никакого смешения концепций ангела Иаоила и Бога. Напротив, Иаоил готовит Авраама к принятию откровения, которое должен даровать ему Бог, предупреждая его об опасностях (16:1–4), и приводит Авраама к почитанию Бога, когда он действительно открывается Аврааму (17:1–21). В самом деле, очень важно, что при появлении Бога этот могущественный ангел встраивается в иерархию других существ и служителей Бога, принимая участие в поклонении Богу, единственному, кто достоин поклонения, согласно автору данного произведения. Образ Иаоила, в котором обитает Божье Имя, служит весьма многозначительным указанием на статус этого ангела, особенно по сравнению с другими представителями небесной свиты, однако в данном тексте не содержится никаких указаний на то, что Божье Имя «в» Иаоиле каким-то образом обожествляет его в том смысле, чтобы сделать его объектом культового поклонения.[146]

Более того, в *Апокалипсисе Софонии* (6:11–15) «великий ангел Еремиил», обладающий такой примечательной внешностью, что мистик по ошибке принимает его сначала за Бога, предупреждает его: «Будь осторожен. Не поклоняйся мне. Я не Господь Всемогущий» (6:15). В данном случае, когда дело доходит до ритуальных иудейских обрядов почитания Бога, разграничение между Богом и любым из могущественных ангелов проводится со всей четкостью. Подобное предупреждение, как то, что было высказано Еремиилом, может означать, что автор этого сочинения был, по той или иной причине, уверен в возможности злоупотребления концепцией великого ангела. Недвусмысленно принимая предание о великом ангеле, автор противостоял любой идее о том, что такое существо может служить предметом поклонения для благочестивого верующего.

Следует вновь упомянуть свидетельство из *Апокрифа об Иосифе и Асенет*, где ангел явно выступает в качестве представителя концепции великих ангельских существ; его облачение и внешность (14:9–10), его способ представления себя (14:8; 15:12) определяют его как существо, занимающее второе место после Бога. Однако отказ ангела назвать все имя, чтобы Асе-

---

[146] См. также раннехристианский текст под названием *Вознесение Исайи*, где Христос и святой Дух представлены поклоняющимися Богу (9:40–42). Однако особое христианское поклонение Христу отражено в 8:18 и 9:27–35, где говорится о том, что Христос почитается наряду с Богом.

нет могла «хвалить и славить» его, означает, что это существо не следует путать с Богом, и оно не должно становиться объектом культового почитания, которое должно относиться только к Богу. Более того, в другом месте этого сочинения проводится строгое разграничение между евреями, почитающими только истинного Бога, и египтянами, с их поклонением многим богам. Это противопоставление особенно ярко выражено в двух монологах Асенет (11:3–14,16–18) и в ее молитвах раскаяния (главы 12 – 13), в которых она постоянно подчеркивает свой отказ от прежнего почитания любого другого Бога кроме Господа (11:4, 16–17; 12:5–9,12–13; 13:11). Учитывая все эти замечания, становится понятным, что *Апокриф об Иосифе и Асенет* может служить еще одним свидетельством принятия концепции великого ангела, занимающего место, вторичное только по отношению к Богу, и в то же время твердой веры в единого Бога.

Следует отметить также, что в текстах рукописей Кумрана можно обнаружить соединение интереса к небесным главным посредникам с твердой верой в единого Бога как единственного достойного предмета культового поклонения (например, в случае с концепциями Михаила и Мелхиседека). Возможно, еще более удивительным выглядит тот факт, что в текстах, принадлежащих Кумранской секте, отделившейся от религиозной жизни большинства еврейского народа, не содержится никаких указаний на то, что какой-либо Божий ангел мог стать предметом культового почитания, что относится даже к такой великой ангельской фигуре как Михаил/Мелхиседек.

С. Ф. Нолл в своем исследовании указал на большую значимость ангелов в религиозном сознании Кумранской секты, а также на представление сектантов о том, что Бог дарует избранным тесное общение со святыми ангелами.[147] В таком смысле ангелы представлялись идеалом, к подражанию которому стремились члены общины, а великий ангел, вождь Божьего воинства, становился таким образом небесным вождем Кумранской секты. Однако не существует никаких указаний на то, что великий ангел в текстах Кумрана когда-либо был предметом культового почитания, принимая поклонение наряду с Богом. Разу-

---

[147] Noll, "Angelology in the Qumran Texts." Следует особо отметить анализ этим исследователем образов ангелов в гимнах и литургических текстах данной секты (стр. 72–129). Об общении избранных с ангелами см. также стр. 184–99.

меется, в Кумранской секте, по-видимому, проявлялся интерес к культовым обрядам, совершаемым небесными обитателями, о чем свидетельствует текст так называемой Ангельской Литургии, однако при этом никакая другая фигура кроме самого Бога не становилась объектом поклонения в форме совершения культовых обрядов участниками этой секты.

Суммируя все сказанное, можно утверждать, что впечатляющие описания фигур главных ангелов не препятствуют строгому разграничению между ними и Богом. Это разграничение становится особенно очевидным при обнаружении реальных объектов культового почитания в текстах. Древние иудеи с удивительной смелостью представляли в своих литературных произведениях красочные образы великих ангелов, что иногда наводит на мысли об обожествлении этих существ, однако в религиозной жизни тех же самых древних иудеев эти существа очевидно не были вторым объектом культового поклонения наряду с Богом.

Глава II

МЕЛХИСЕДЕК КАК ПОСРЕДНИК БОГА

Эрик Ф. Мейсон

Интерпретация образа Мелхиседека в иудаизме Второго Храма[1]

Несмотря на скудость информации о Мелхиседеке в Еврейской Библии эта фигура вызывала большой интерес у иудейских авторов периода Второго Храма. Кроме того, этот персонаж продолжал появляться в христианских, гностических и иудейских текстах более позднего времени. Целью данной статьи служит обзор традиций, связанных с именем Мелхиседека в иудейских источниках периода Второго Храма, не затрагивая упоминаний о нем во Второй книге Еноха.

Интерпретации фигуры Мелхиседека, представленные в нашей статье, определенно распадаются на две большие категории, в первой из которых Мелхиседек воспринимается как исторический ханаанский царь и священник (вошедший в традицию религиозной жизни Израиля), а во второй как небесное, ангельское существо. Из текстов, достоверно датируемых периодом Второго Храма, восприятие Мелхиседека как небесного существа явно представлено только в свитках Мертвого моря, и даже в них данная тенденция проявляются в довольно умеренной форме по сравнению с более поздними трактовками этого персонажа.[2]

---

[1] Перевод с английского языка выполнен И.Д. Колбутовой по следующей публикации: E. F. Mason, "Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism," *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 343–360.

[2] Данный обзор основан на адаптированном и значительно сокращенном материале книги E. F. Mason, *"You Are a Priest Forever": Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews* (STDJ, 74; Leiden: Brill, 2008), в особенности стр. 138–90.

МЕЛХИСЕДЕК В ЕВРЕЙСКОЙ БИБЛИИ

Мелхиседек упоминается только в двух местах Еврейской Библии, причем понять характер связи между этими двумя совершенно разными текстами довольно сложно. Первый из них – это Быт. 14:18–20, где Мелхиседек внезапно появляется в ходе рассказа о возвращении Аврама после его победы над Кедарлаомером и другими царями, служившими его союзниками. В Быт. 14:17 говорится о том, что царь Содома вышел навстречу патриарху в долине Шаве, где они стали говорить о распределении добычи, завоеванной в результате военного похода, и рассказ об их переговорах содержится в Быт. 14:21–24. Повествование об их встрече внезапно прерывается выпадающим из контекста упоминанием о Мелхиседеке в ст. 18–20: читателю неожиданно предлагается текст, где говорится о том, что *этот* царь (скорее Салимский, чем Содомский) первым встречает Аврама. Этот «священник Бога Всевышнего», с приношением хлеба и вина, благословляет Аврама, и вся сцена заканчивается выплатой десятины.

При рассмотрении этого текста возникают многие вопросы относительно его интерпретации. Одни из них касаются связи между текстами стихов 18–20 и повествованием, в которое они помещены. По мнению большинства исследователей, эти стихи представляют собой позднейшую вставку в более ранний текст, на что указывает отсутствие непрерывности в ходе повествования, хотя и весь текст Быт. 14 с большим трудом поддается источниковедческому анализу.[3] Само имя מלכי־צדק «Мелхиседек» означает буквально «мой царь праведен» или, что более вероятно в ханаанском контексте, «мой царь – Цедек». Подобным образом и бог Мелхиседека אל עליון «Бог Всевышний», по-видимому, представляет собой ханаанское

---

[3] См. к примеру, J. A. Emerton, “The Riddle of Genesis XIV,” *VT* 21 (1971) 403–39; и C. Westermann, *Genesis 12–36* (Minneapolis: Fortress, 1995) 187–90. Джозеф А. Фицмайер допускает возможность происхождения перикопы о Мелхиседеке из «независимого древнего поэтического произведения, настолько же древнего, как и остальной текст Быт. 14», который был соединен с основным библейским текстом таким способом, что он прерывает плавное течение рассказа о встрече Аврама с царем Содома; см. J. A. Fitzmyer, “Melchizedek in the MT, LXX, and the NT,” *Biblica* 81 (2000) 63–69 (особ. 64).

божество *Эл Элион*, хотя очевидно, что этот царь/священник был ассимилирован в еврейской традиции как человек, поклоняющийся Богу Израиля (так, в Быт. 14:22 упоминается «Яхве Бог Всевышний»).[4]

Практически все исследователи признают, что Мелхиседек в данном месте Библии представлен как священник, получающий десятину от Аврама, хотя конструкции древнееврейского текста, передающие эту информацию, не совсем ясны. Под Салимом обычно подразумевается Иерусалим, хотя, по мнению некоторых ученых, это место могло бы означать Шехем.[5] Текст Септуагинты немного отличается от древнееврейского тем, что слово «хлеб» использовано во множественном числе в Быт. 14:18, что иногда отмечалось интерпретаторами периода Второго Храма, которые приписывают Мелхиседеку роль персонажа, угощающего все войско Аврама.[6]

Второй текст Еврейской Библии, где говорится о Мелхиседеке, – это Пс. 110 (109):4. Большинство исследователей интерпретируют этот царский псалом как текст, созданный в период до плена и содержащий обращение к правителю Давидической династии; однако при такой интерпретации очень сложно понять природу священства «по чину Мелхиседека», дарованного

---

[4] J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I* (3rd ed.; Biblica et orientalia, 8B; Rome: Pontifical Biblical Institute, 2004) 246–48.

[5] О Салиме как Иерусалиме см. Пс. 76:3 (в английской версии 2). Подобного рода топографическая интерпретация подтверждается большинством источников периода Второго Храма, а также всеми доступными нам таргумами на Быт. 14. См. R. Hayward, "Shem, Melchizedek, and Concern with Christianity in the Pentateuchal Targumim," in: *Targumic and Cognate Studies: Essays in Honour of Martin McNamara* (eds. K. J. Cathcart and M. Maher; JSOTSup., 230; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 67–80 (особ. 72). О Мелхиседеке в таргумах см. далее M. McNamara, "Melchizedek: Gen 14,17–20 in the Targums," *Biblica* 81 (2000) 1–31; и C. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia: Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche* (*sec. II a.C.–sec. III d.C.*) (SRivBib, 12; Brescia: Paideia Editrice, 1984) 171–85. О Салиме как Шехеме см. J. Gammie, "Loci of the Melchizedek Tradition of Genesis 14:18–20," *JBL* 90 (1971) 385–96 (esp. 390–93). См. также J. L. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as it Was at the Start of the Common Era* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1998) 283–84, 291–93; и Mason, *"You Are a Priest Forever,"* 140, n. 4.

[6] Об этой особенности текста Септуагинты, а также о других расхождениях см. Fitzmyer, "Melchizedek," 67.

древнееврейскому царю, так как в Библии обычно проводится последовательное разграничение между царскими с священническими обязанностями.[7] Более того, соотношение между традициями, связанными с именем Мелхиседека в Быт. 14 и рассматриваемом псалме, представляется очень неоднозначным, хотя большинство исследователей сходятся во мнениях о том, что такое соотношение все же существует. В обоих текстах Мелхиседек наделен как царскими, так и священническими обязанностями, однако споры ученых вызывает проблема логического обоснования связи царя Давидической династии с Мелхиседеком, а именно, состоит ли эта связь в объединении обоих обязанностей или с ее помощью автор обращается к древней (Иеру)салимской традиции ради легитимизации более поздней династии?

Некоторые исследователи высказывают предположение о том, что содержание данного псалма, сочиненного, возможно, в хасмонейский период после возвращения из плена, отражает более поздние реалии, когда священнические и политические роли были объединены, однако подобного рода теории не встречают большой поддержки среди ученых.[8]

В рассматриваемой выше дискуссии предполагается перевод Пс. 110:4, в том виде, как он представлен в Новой Исправленной Стандартной Версии Библии (NRSV): “The Lord has sworn and will not change his mind, ‘You are a priest forever, according to the order of Melchizedek,’” (также и в синодальном переводе: «Клялся Господь, и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека»), что соответствует и переводу данного текста в Септуагинте. Некоторые исследователи, однако, предлагают другой перевод Божьего постановления אתה־כהן לעולם על־דברתי מלכי־צדק как обращения к са-

---

[7] Обзор недавних публикаций, трактующих многочисленные и разнообразные проблемы, связанные с контекстом, датировкой и интерпретацией Пс. 110 см. в L. C. Allen, *Psalms 101–150* (WBC, 21; Nashville: Nelson, 2002) 108–20. См. также F. L. Horton, Jr., *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews* (SNTSMS, 30; Cambridge: Cambridge University Press, 1976) 23–34; и D. M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (SBLMS, 18; Nashville: Abingdon, 1973) 19–22.

[8] Обзор мнений подобного рода см. в работе: Mason, *"You Are a Priest Forever*," 145–46.

мому Мелхиседеку («Ты священник вовек по моему повелению [или «ради меня»], О Мелхиседек»), в то время как другие ученые считают, что слово מלכי־צדק следует понимать не как имя «Мелхиседек», а как характеристику личных качеств или качеств правителя того лица, к которому обращена эта фраза («законный царь» [Перевод Еврейского Издательского Общества (NJPS)], «пусть правит справедливость», или «царствуй по справедливости»).[9] Проблема с такого рода интерпретациями, однако, заключается в том, что как в Септуагинте, так и в Новом Завете (без сомнении, под влиянием Септуагинты) слово Мелхиседек, когда оно встречается в тексте, явно воспринимается как имя.

МЕЛХИСЕДЕК В ИУДЕЙСКИХ ИСТОЧНИКАХ ПЕРИОДА ВТОРОГО ХРАМА

Мелхиседек упоминается в нескольких источниках периода Второго Храма: *Апокрифе книги Бытия*, *Книге юбилеев*, в текстах Псевдо-Евполема, Иосифа Флавия, Филона Александрийского и в свитках из Кумрана (среди которых следует различать тексты, созданные членами общины, и произведения, которые читали в этой общине, однако созданные в других местах; при этом все же следует избегать строгого разграничения между этими двумя группами источников).

Трактовки фигуры Мелхиседека в литературе подобного рода отличаются большим разнообразием; большинство авторов таких текстов представляют встречу Мелхиседека с Аврамом, демонстрируя особое стремление сгладить острые углы повествования из Быт. 14, при этом без каких-либо упоминаний о Пс. 110:4, однако в трех текстах, найденных в Кумране, обнаруживается поразительное восприятие Мелхиседека как

---

[9] Третьей возможностью представляется такое понимание текста, в котором эти слова произносятся от имени Мелхиседека. См. J. T. Milik, *“Milkî-ṣedeq et Milkî-reša‘* dans les anciens écrits juifs et chrétiens.” *JJS* 23 (1972) 95–144 (особ. 125). Об обращении к Мелхиседеку см. D. Flusser, “Melchizedek and the Son of Man,” *Christian News from Israel* (April 1966): 23–29 (особ. 26–27); и Kugel, *Traditions*, 279. См. Allen, *Psalms 101–50*, 116, относительно обзора интерпретаций текстов, в которых Мелхиседек не упоминается по имени.

небесного существа, вероятно, основанное на утверждении, содержащемся в Пс. 110:4: «священник вовек».

Апокриф Книги Бытия

Доступный в единственном экземпляре источник (датируемый на основании палеографических данных 25-м г. до н.э. – 50-м г. н.э.), найденный среди свитков Мертвого моря и представляющий собой «переписанную Библию», почти наверняка не относится к числу текстов, созданных членами Кумранской общины. В данном источнике отсутствуют указания на сектантский характер, присущий этой общине, и он был написан на арамейском языке приблизительно в середине II в. до н.э.[10] Содержание Быт. 14 пересказано в 1QapGen ar XXII 12–17.

> [12] И услышал царь Содома, что Аврам вернул всех пленных [13] и всю добычу, и он отправился, чтобы встретить его, и пришел он в Салим, который есть Иерусалим, а Аврам расположился лагерем в долине [14] Шаве, она же долина Царская на равнине Бет ха-Керем. И Мелхиседек, царь Салима, вынес [15] еду и питье Авраму и всем людям его, которые (были) с ним. И был он священник Бога Всевышнего, и благословил он [16] Аврама и сказал: «Благословен Аврам от Бога Всевышнего, Господа небес и земли, и благословен Бог Всевышний, [17] который передал врагов твоих в руки твои». А он (Аврам) дал ему десятую часть от всего добра царя Элама и союзников его.[11]

Автор понимает под Салимом Иерусалим (строка 13), и он сглаживает смысловые несоответствия в повествовании из Быт. 14, где говорится о различных встречах Аврама. Царь Содома представлен здесь направляющимся в Салим, где живет Мелхиседек, по пути встречая патриарха в (предположительно, распо-

---

[10] Fitzmyer, *Genesis Apocryphon*, 23, в соответствии с J. C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (HSM, 14; Missoula, MT.: Scholars Press, 1977) 287. Ранее Фицмайер предлагал датировать этот текст 100-м г. до н.э. [“Genesis Apocryphon,” in: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (*EDSS*) (eds. L. H. Schiffman and J. C. VanderKam; 2 vols; Oxford: Oxford University Press, 2000) 1:303]. В своей рецензии на книгу J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I: A Commentary*, в *RB* 74 (1967) 100–02 (особ. 101) Р. Де Во высказал предположение, что доступная нам рукопись *Апокрифа Книги Бытия* написана рукой его автора.

[11] Перевод М. М. Елизаровой, с небольшими изменениями из: А. М. Газов-Гинзбергеt al., *Тексты Кумрана*, 351. Fitzmyer, *Genesis Apocryphon*, 109.

ложенной неподалеку) долине Шаве (в то время как в Быт. 14:17 он представлен направляющимся непосредственно в долину).[12] Возможно, таким образом, предполагается, что оба царя путешествовали вместе навстречу Авраму, на что, по-видимому, указывает смягчение перехода в тексте 1QapGen ar XXII 12–18, где говорится о том, что царь Содома встретил Аврама после его общения с Мелхиседеком: «*Тогда* (באדין) подошел царь Содома и сказал Авраму...» Еще одно различие относится к дару Мелхиседека в виде «еды и питья» (מאבל ומשתה), понятиях, менее конкретных чем «хлеб и вино» из Быт. 14:18, однако в данном случае дары предназначены как для Аврама, так и для его войск. Наконец, десятая часть выплачивается из военной добычи, то есть в этом тексте очевидно, что платит Аврам. В целом создается впечатление, что автор стремился ввести появление Мелхиседека в ход повествования таким образом, чтобы сделать его более гладким, чем в Быт. 14:18.

Книга юбилеев

Книга юбилеев также представляет собой «переписанную Библию», т.е. произведение, не относящееся к числу текстов, созданных в среде Кумранских сектантов; тем не менее, фрагменты четырнадцати (или, возможно, пятнадцати) рукописей были обнаружены в пяти пещерах (1–4, 11). Написанное, скорее всего, в 170–150 г. до н.э. на древнееврейском языке, это произведение было позднее переведено на греческий, латинский, эфиопский и, возможно, сирийский языки, однако полный его текст доступен только в переводе на эфиопский язык.[13] В нем говорится о встрече Аврама и Мелхиседека, но текст в этом месте, к сожалению, испорчен, и от него остались только следующие слова из *Юб.* 13:26: «Когда он вооружил своих домочадцев

---

[12] В некоторых древних источниках говорится о том, что долина Шаве расположена неподалеку от Иерусалима. См. M. C. Astour, “Shaveh, Valley of,” *Anchor Bible Dictionary* 5.1168.

[13] J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees* (2 vols., CSCO, 510–11; Scriptores Aethiopica, 87–88; Louvain: Peeters, 1989) 2.v-vi; J. VanderKam, “Book of Jubilees,” in: *EDSS* 1.434–38 (особ. 435, 437). По мнению Вандеркама и Флинта, «в Кумранской общине *Книга юбилеев* рассматривалась, скорее всего, как Писание». См. книгу этих исследователей: J. C. VanderKam and P. Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls* (New York: Harper San Francisco, 2002) 199.

... за Аврама и его семя десятину начатков Господу. И Господь сделал отсюда постановление навсегда, чтобы давать ее (десятину) священникам, которые служат пред Его лицом, дабы они пользовались ею вовек».[14]

Несмотря на то, что имя Мелхиседека не упомянуто, благодаря контексту можно предположить, что в данном случае пересказан эпизод из Быт. 14, а утраченный рассказ о десятине Аврама указывает в направлении отступления от повествования, в котором, возможно, обсуждалось божественное происхождение этого обычая, чем оправдывался данный способ содержания священников Израиля, и за этим отступлением следует рассказ о встрече Аврама с царем Содома. Другие авторы того же периода похожим образом упоминают десятину, заплаченную Мелхиседеку, в качестве способа содержания левитов.

В самом деле, в иудейских текстах этого периода наблюдается постоянная тенденция к приспособлению истории о Мелхиседеке к священнической традиции Израиля, что резко контрастирует с ее новаторской интерпретацией в Послании к Евреям 7:1–10.

Некоторые исследователи утверждают, что рассказ о встрече Мелхиседека с Аврамом был намеренно удален из *Книги юбилеев*, возможно, с целью предотвращения возможных спекуляций о фигуре Мелхиседека.[15] По мнению других ученых, подобного рода лакуну следует объяснять ошибкой переписчика, возможно, такой как гаплография. Джеймс Вандеркам высказал предположение, что такая ошибка произошла в ходе передачи древнееврейского текста, до того, как он был переведен на эфиопский язык; этот исследователь отмечает также, что в некоторых менее важных эфиопских рукописях в самом деле

---

[14] Перевод А.В. Смирнова в А.В. Смирнов, *Ветхозаветные апокрифы* (Санкт-Петербург: Амфора, 2009) 163–164, с изменениями в соответствии с адаптацией автора статьи перевода из: VanderKam, *Book of Jubilees*, 1.82, 2.81–82.

[15] См. к примеру, Kugel, *Traditions*, 293; E. Tisserant, “Fragments syriaques du Livre des Jubilés,” *RB* 30 (1921) 55–86, 206–32 (особ. 215); и A. Caquot, “Le Livre des Jubilés, Melkisedeq et les dîmes,” *JJS* 33 (1982) 257–64 (особ. 261–64).

содержатся некие указания на Мелхиседека (хотя бы в виде заметок на полях).[16]

Псевдо-Евполем

Мелхиседек упоминается в одном из двух приписанных, но, по-видимому, не принадлежащих авторству Евполема (иудейского историка II в. до н.э. священнического происхождения, отправленного в качестве посланника в Рим Иудой Маккавеем), среди семи фрагментов, дошедших до нас в 9-й книге сочинения Евсевия *Приготовления к Евангелию*.[17] Фигура Мелхиседека появляется во фрагменте Псевдо-Евполема, сохраненного в *Приготовлениях к Евангелию* 9.17.5 – 6: «Когда послы подошли к нему [Аврааму] с просьбой отпустить пленников в обмен на денежное вознаграждение, он предпочел не пользоваться своим преимуществом за счет несчастья поверженных соперников. Вместо этого, после обретения им пищи для своих юношей, он вернул трофеи. Он был принят также в качестве гостя города в храме Аргаризин, что в переводе означает «гора Всевышнего». Он также получил дары от Мелхиседека, который был священником Бога, и в то же время царем».[18]

Данное повествование основывается на Быт. 14, однако с удивительными изменениями. Упоминание о потере Авраамом трофеев (предположительно, основанное на рассказе о его переговорах с царем Содома в Быт. 14:21–24) здесь предваряет

---

[16] VanderKam, *Book of Jubilees*, 1.82, 2.81–82. См. также VanderKam, *The Book of Jubilees* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha; Sheffield: Sheffield, 2001) 49.

[17] C. R. Holladay, “Eupolemus,” in: *Anchor Bible Dictionary* 2.671–72 (особ. 2.671). Данные два фрагмента были впервые идентифицированы как не принадлежащие авторству Евполема Якобом Фрейденталем в конце XIX в. из-за самаритянских тенденций в их содержании, и его точка зрения остается преобладающей среди ученых. Критическое издание, перевод и обсуждение проблем, связанных с этими двумя фрагментами, см. в C. R. Holladay, “Pseudo-Eupolemus (Anonymous),” in: *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, *Vol. 1: Historians* (Chico, CA.: Scholars Press, 1983) 157–87. См. также C. R. Holladay, “Eupolemus, Pseudo-,” *Anchor Bible Dictionary* 2.672–73; и J. Freudenthal, “Ein ungenannter samaritanischer Geschichtschreiber,” in: *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke* (Hellenistische Studien, 1–2; Breslau: Skutsch, 1875) 82–103, 207–08, 223–25.

[18] Holladay, *Fragments*, 173.

его встречу с Мелхиседеком, который, в качестве правителя и священника, ассоциируется с понятием «Аргаризин», отражающим арамейскую форму названия Горы Геризим. В данном случае мы имеем дело либо с альтернативной традицией названия города Мелхиседека, либо (что более вероятно) автор поместил Салим в Самарию.[19] О расположении Салима в Самарии свидетельствуют тексты Иеронима и Этерии (конец IV в. н.э.), однако подобных свидетельств не обнаруживается ни в Самаритянском Пятикнижии, ни в Самаритянском Таргуме.[20] Неясной также остается и природа даров, которые Авраам (а не Аврам, как в Быт. 14) получает от Мелхиседека, хотя маловероятно, что а данном случае имеется в виду большое количество пищи, учитывая, что данный эпизод происходит в контексте событий, в которых предполагается дарование пропитания войскам Авраама.[21] О Мелхиседеке говорится, что у него есть храм (подобные сведения сообщает и Иосиф Флавий; см. далее), несмотря на то, что такого рода сведения не содержатся в Быт. 14.

Филон Александрийский

У Филона можно обнаружить размышления о Мелхиседеке в трех его сочинениях (*Об Аврааме* 235; *О собрании ради образования* 99; *Аллегорическое истолкование законов* 3.79 – 92) в совершенно разных контекстах, хотя, как и следовало ожидать, с интенсивным использованием аллегорического метода истолкования Писания. В сочинении *Об Аврааме* 235 само имя Мелхиседека не упоминается, однако очевидно, что в этом тексте имеется в виду его встреча с Авраамом:

> Когда первосвященник величайшего Бога увидел, что он [Аврам] приближается со своими трофеями, и что и военачальник и войско остались невредимыми, так как ни он, ни его союзники не потеряли ни одного человека, он был поражен их умением и, думая, как оно и было на самом деле, что эта победа была достигнута не без помощи Бога, заботившегося об их войсках и

---

[19] Kugel, *Traditions*, 283–84, 291–93. По мнению этого исследователя, автор рассматриваемого фрагмента воспринимал Салим как место в Самарии на основании теста Септуагинты Книги Бытия 33:18 («Салим, город Шехем») или *Книги юбилеев* 30:1 («Салим, к востоку от Шехема»).

[20] McNamara, “Melchizedek,” 9–10.

[21] О возможных интерпретациях данного эпизода см. Mason, *“You Are a Priest Forever,”* 152–53.

> помогавшего им, он воздел руки к небесам и почтил их молитвой за них и совершил жертвоприношения и благодарственные молебны за их победу и великодушно отпраздновал победу со всеми участниками сражения, возрадовавшись вместе с ними, как если бы это была его собственная победа; и так оно и было, ведь «дела друзей ведутся сообща», как говорится в пословице, и это еще более верно по отношению к делам добрых людей, единственная цель которых – угождать Богу.[22]

Несмотря на то, что Мелхиседек здесь не назван по имени, он представлен как «первосвященник», (а не просто как «священник»), совершающий служение «величайшему Богу» (ὁ μέγας ἱερεὺς τοῦ μεγίστου θεοῦ), и, по его убеждению, именно Бог помог патриарху одержать военную победу, когда он увидел, как Авраам приближался к нему со своими войсками, целыми и невредимыми. Данное событие подвигло Мелхиседека на вознесение молитв и совершение жертвоприношений, что напоминает о тексте из Быт. 14:20 (благословение, полученное от Бога, на то, чтобы Аврам одержал победу в сражении), однако текст Филона отличается существенными подробностями. Упоминание о праздновании победы, устроенном для свиты Авраама, также присутствующее в текстах *Апокрифа Книги Бытия* и в сочинениях Иосифа Флавия (см. далее), использовано Филоном как повод для рассуждений о дружбе, при этом Филон ничего не говорит об ответе Авраама Мелхиседеку и о десятине.

С другой стороны, Филон не упускает возможности обсудить десятину в сочинении *О предварительных исследованиях* 99: «Именно это чувство навело Человека Действия [Иакова] на мысли подобного рода, когда он принес следующую клятву: «из всего, что Ты даруешь мне, я дам тебе десятую часть»; именно оно послужило стимулом к пророческим словам, последовавшим за благословением, данным победителю Мелхиседеком, хранителем этого священства, о совершении обряда которого он узнал ни от кого-либо другого, а от себя самого. Ибо «он дал ему», говорится в Писании, «десятую часть от всего»; от чувственно воспринимаемого, правильное использование чувств; от всего, что связано с речью, умение хорошо говорить; от упомопостигаемого, умение хорошо мыслить». В то время как Филон ничего не говорит о десятине в ранее процитирован-

[22] Перевод с английского текста из собрания сочинений Филона в: Colson and Whitaker, *Philo*, LCL.

ном тексте, здесь он (как и автор *Книги юбилеев*) использовал этот обычай в качестве возможности обсудить его в более широком смысле. Кроме того, Филон наделил Мелхиседека свойством «обучения самого себя» священническим функциям (τὴν αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον λαχὼν ἱερωσύνην). В устах Филона это в высшей степени лестный комплимент, так как в другом месте он назвал Исаака обучившим самого себя (см. *Об Иосифе* 1); определение подобного рода отражает также возможное восприятие Мелхиседека (также как и у Иосифа Флавия) в качестве первого священника.[23]

Самая претенциозная аллегоризация Мелхиседека у Филона содержится в *Аллегорическом истолковании законов* 3.79 – 92:

> [79] Мелхиседека также Бог сделал царем мира, так как этот смысл имеет название «Салим», а также Своим священником. Он не совершил прежде этого ни одного из своих деяний, но вызвал к существованию его, чтобы с него начать как с подобного рода царя, мирного и достойного священства на Его службе. Ибо он наделен титулом «праведного царя», а «царь» – это понятие, противоположное деспоту, так как первый служит проводником законов, а второй – беззакония...[81] Пусть же относится, вследствие этого, титул деспота к правителю войны, а титул царя – к роли князя мира, Салима, и пусть он дает душе пищу, полную радости и удовлетворения; ибо он приносит хлеб и вино, в которых отказали аммонитяне и моавитяне тому, кто видит, и по этой причине они исключены из Божьего собрания...[82] Однако пусть Мелхиседек, напротив, дает вино вместо воды, предлагая душам сильный напиток, чтобы они могли исполниться божественного опьянения, более трезвого, чем сама трезвость. Ибо он священник, и даже Разум [λόγος], доля которого – Он сам, и все его мысли о Боге возвышенны и пространны и совершенны: ибо он – священник Всевышнего, и нет никакого другого Бога кроме Всевышнего, ибо Бог – Тот, кто «на небе вверху и на земле внизу, и нет еще кроме Его», но мыслить о Боге следует не земным низменным способом, а с помощью возвышенных понятий, таких, которые превосходят всякое иное величие и все, что свободно от примеси материи, вызывающих в нас образ Всевышнего.

---

[23] Слова Филона о том, что Мелхиседек был «обучившим самого себя», не следует понимать в том же смысле, как это представлено в обсуждении его происхождения в Послании к Евреям 7:3, так как Филон использует похожие определения по отношению к сыну Авраама Исааку. См. *Аллегорическое истолкование законов* 3.79 – 82.

В своей интерпретации Быт. 14 Филон выходит далеко за пределы библейского текста, но при этом некоторые элементы истории все же можно распознать. Салим интерпретируется как «мир» путем специального этимологического метода, а о Мелхиседеке говорится, что он предстает в роли как «царя мира» (ср. Евр. 7:2), так и Божьего священника. Не уточная, что интерпретация имени Мелхиседека относится к его этимологии, Филон называет его «праведным царем» (также как и Иосиф Флавий; ср. Евр. 7:2 «царь правды») и противопоставляет его деспоту.[24] Филон связывает предложение хлеба и вина Аврааму с его функцией царя, а не священника, и Бог Всевышний, которому служит Мелхиседек, воспринимается как божество Авраама.

Филон со всей очевидностью выходит за рамки библейского текста, связывая Мелхиседека в качестве священника с понятием Логоса, которое Филон рассматривает в его роли посредника между Богом и человечеством, однако можно задаться вопросом, что имеет в виду Филон: представляет ли он *Мелхиседека* Логосом или *священника* Логосом? Вероятнее выглядит ассоциирование священника с понятием Логос, так как Мелхиседек занимает очень незначительное место в огромном собрании сочинений Филона, в то время как он часто обсуждает соотношение между Логосом и понятием священства.[25]

---

[24] Об этимологическом объяснении Филоном слов «Мелхиседек» и «Салим» см. L. L. Grabbe, *Etymology in Early Jewish Interpretation: The Hebrew Names in Philo* (BJS, 115; Atlanta: Scholars Press, 1988) 186–87, 199. Имя Мелхиседека интерпретируется как «праведный царь» в *Таргуме Псевдо-Ионафана* (7–8 в. н.э.) на Быт. 14:18, однако следует отметить замечание Макнамары: «Замена, возможно, была произведена намеренно: идентификация Мелхиседека с Симом была настолько повсеместно распространена, что он утратил свою идентичность и имя». См. McNamara, “Melchizedek,” 3, 8.

[25] Диллон, к примеру, в своем исследовании роли понятия Логоса у Филона [J. Dillon, *The Middle Platonists: 80 в.с. to a.d. 220* (Ithaka, NY: Cornell University Press, 1996) 158–61] ни разу не упомянул Мелхиседека. Список ключевых текстов Филона, содержащих рассуждения о Логосе, см. в книге K. Schenck, *A Brief Guide to Philo* (Louisville: Westminster John Knox, 2005) 130.

Иосиф Флавий

Обсуждение фигуры Мелхиседека можно обнаружить в двух текстах из сочинений иудейского историка I в. н.э. Иосифа, а именно, в сочинениях *Иудейская война* 6.438 и *Иудейские древности* 1.179–81. Иосиф Флавий кратко упоминает Мелхиседека в *Иудейской войне* 6.438 в ходе рассказа о тех случаях, когда Иерусалим был завоеван иностранными армиями: «Первый основатель города был ханаанский владетель, имя которого на туземном языке означает «Праведный царь», каким он был и на самом деле. Поэтому [διὰ τοῦτο] он был первым жрецом Бога, которому основал святилище, причем город, называвшийся прежде Салима, был им же переименован в Иерусалим».[26] Как и Филон, Иосиф интерпретирует имя Мелхиседека словосочетанием «Праведный царь», и, либо вследствие того, что он был основателем города, либо благодаря качеству его правления Иосиф представляет Мелхиседека *первым* священником Бога. Возможно, такая роль приписана Мелхиседеку потому, что он – первый священник, упомянутый в Писании (см. также *Иудейские древности* 1.179–81 далее; ср. интерпретацию Филона и предполагаемую последовательность священнической роли в Послании к Евреям 7:1–10).

Иосиф следует за библейским текстом в том, что касается роли ханаанского священника, служащего Богу Израиля, однако в своей ассимиляции Мелхиседека к еврейской религиозной традиции он заходит еще дальше, открыто признавая его ханаанское происхождение и наделяя его функцией основания города, позднее переименованного в Иерусалим (следует отметить, что в *Иудейской войне* 6.439 говорится, что Давид изгнал хананеев из города).

Еще более удивительным представляется тот факт, что Иосиф наделяет Мелхиседека ролью строителя первого храма в Иерусалиме. Именно храм *Мелхиседека* был разрушен вавилонянами: в *Иудейской войне* 6.437 Иосиф пишет, что город был разрушен спустя 1468 лет и шесть месяцев после основания

---

[26] Пер. Я.Л. Чертка из Иосиф Флавий, *Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона* (Москва: Альфа-Книга, 2011) 1178; текст из *Иудейских древностей* приводится в переводе Г.Г. Генкеля из: Иосиф Флавий, *Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона* (Москва: Альфа-Книга, 2011) 24.

храма, со всей очевидностью связывая основание храма скорее с именем Мелхиседека, чем Соломона, который вообще не упомянут в соответствующем контексте. (Далее в *Иудейской войне* 6.439 Иосиф пишет, что храм был разрушен спустя 477 лет и шесть месяцев после времени Давида).

Иосиф ясно дает понять, что он пишет об *одном храме* в Иерусалиме, а о не нескольких храмах, построенных в городе один на месте другого; он определяет период времени от первоначального основания храма до его разрушения римлянами как равный 2168 годам (*Иудейская война* 6.441). Таким образом, подобно другим экзегетам того же периода, Иосиф не считает нужным делать из Мелхиседека адепта Яхве, и он взывает к чувствам римских читателей, интересующихся древностями.

Еще одно упоминание о Мелхиседеке содержится в сочинении Иосифа Флавия *Иудейские древности* 1.179–81 в пересказе библейского текста:

> [179] После того как Авраам спас пленных содомитян, которые попались в руки ассирийцев, и в том числе родственника своего Лота, он мирно возвратился домой. Царь же Содома вышел к нему навстречу до того места, которое называется «Царская равнина». [180] Здесь принял Авраама царь города Солимы, Мелхиседек. Имя последнего означает «праведный царь», каковым все его и признавали, так что он по этой причине был и служителем Господа Бога. Солиму же впоследствии назвали Иерусалимом. [181] Этот Мелхиседек радушно принял людей Авраама и доставил им жизненные припасы в огромном количестве. Во время пиршества же он начал прославлять самого Авраама и восхвалять Господа Бога, который даровал тому победу над врагами. Когда же Авраам предложил ему десятую часть добычи, то он принял этот подарок.

Как и следовало ожидать, этот текст в некотором роде служит параллелью к тексту из *Иудейской войны*: имя Мелхиседека вновь интерпретируется как «праведный царь», и такой интерпретацией оправдано его служение в качестве священника; праведность Мелхиседека представляет собой общепринятый факт; Солима идентифицируется с Иерусалимом.[27] Другие характерные признаки текста Иосифа очень напоминают рассказ из *Апокрифа Книги Бытия*: Иосиф старается сгладить несоот-

---

[27] В пер. Я.Л. Чертка название города транскрибируется как «Салима», в пер. Г.Г. Генкеля – как «Солима».

ветствия в ходе повествования Быт 14:18 и 21, а именно встречи Авраама с царем Содома и с Мелхиседеком, представив обоих царей как встретивших патриарха в «Царской долине»; Иосиф превратил хлеб и вино Мелхиседека из Быт. 14 в провиант для всей армии Авраама (несмотря на последующее упоминание о провианте, в соответствии с Быт. 14:24); также Иосиф поясняет, что патриарх заплатил десятину.

Тексты Кумрана

В процессе изучения текстов Кумранской общины перед исследователями предстает совершенно другой образ Мелхиседека по сравнению с представленным ранее в данной статье, что и определило отклонение нашего обзора от хронологического порядка, в котором в основном рассматривался предшествующий материал, с целью рассмотрения совершенно иного восприятия Мелхиседека в текстах Кумрана.[28] В то время как в ранее рассмотренных текстах фигура Мелхиседека воспринималась в свете рассказа из Быт. 14, в текстах, которые нам предстоит рассмотреть, цитируется или имеется в виду Псалом 110:4.

Изучение этих текстов затруднено фрагментарным характером сохранившихся рукописей, и здесь достаточно будет отметить, что использованные нами реконструкции текстов приняты большинством исследователей Кумранских рукописей.[29]

Имя «Мелхиседек», возможно, упоминалось в текстах *Пе-*

---

[28] Как было отмечено ранее, *Апокриф книги Бытия* и *Книга юбилеев* также обнаружены среди свитков Мертвого моря, однако в них образ Мелхиседека значительно отличается от интерпретации этой библейской фигуры в рассматриваемых в данном разделе источниках; тем не менее, необходимо признать, что обе интерпретации этой фигуры содержатся в текстах, высоко ценимых в Кумранской общине.

[29] Подобного рода замечание необходимо, так как ученые, специализирующиеся в других областях, часто задают вопросы о целесообразности приведения в качестве источников текстов, от которых до нас дошли немногочисленные мелкие фрагменты. В то время как выражения недоумения подобного рода могут служить напоминанием исследователям текстов Кумрана о приблизительном характере их реконструкций, такие замечания также отражают заслуживающее сожаления разделение между отраслями знаний, из-за которого многие ученые не знают о том впечатляющем прогрессе, которого достигли специалисты в области изучения свитков Мертвого моря в ходе кропотливой работы над ними в последние шестьдесят лет.

сен субботнего жертвоприношения, от которых сохранились фрагменты рукописей в 4-й и 11-й пещерах.[30] Дошедшие до нас рукописи датируются первым веком до н.э. (4Q400–407) или началом первого века н.э. (11Q17). Кэрол Ньюсом высказала предположение о том, что сами тексты, сочиненные до времени существования Кумранской общины, следует датировать не позднее 100 г. до н.э. Исследовательница отмечает, что время их возникновения относится к периоду «около II в. до н.э.... хотя нет никаких свидетельств, которые препятствовали бы их более ранней датировке».[31] Как видно из названия этого произведения (содержащего описание проявлений славы Божьей и небесного храма) подобного рода гимнами предполагалось сопровождать тринадцать субботних жертвоприношений, совершаемых ангельскими священниками.[32]

Ньюсом также предложила чтение фрагментов фразы מלכי]צדק כוהן בעד[ת אל из 4Q401 11:3 как «Мелхи]седек, священник в собран[ии Бога».[33] В случае, если такая реконструкция верна, Мелхиседек (священник как человеческое существо в Быт. 14 и, предположительно даже в Пс. 110) представлен в этом фрагменте как небесный, ангельский священник в тексте,

[30] См. публикации текстов в C. A. Newsom, *Discoveries in the Judaean Desert (DJD)* XI, 173–401, а также иллюстрации XIV–XXXI; и F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar, and A. S. van der Woude, *DJD* XXIII, 259–304 и иллюстрации XXX– XXXIV, LIII. См. также J. H. Charlesworth and C. A. Newsom, eds., *Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project (PTSDSSP)* 4b; в этом издании также содержится обсуждение данного произведения, сохранившегося в рукописях Масады.

[31] C. A. Newsom, "Songs of the Sabbath Sacrifice," *EDSS* 2.887–89 (особ. 2:887). По мнению Ньюсом, как и многих других исследователей, в этом тексте представлены ангельские священнические чины. См. C. H. T. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 42; Leiden: Brill, 2002) на предмет другого подхода, в котором отрицается идея ангельских священников, с утверждением роли «обожествленных человеческих существ».

[32] Сохранился очень небольшой материал, который позволил бы судить о природе самих жертвоприношений, однако во фрагментарном свитке 11Q17 IX 4, по-видимому, речь идет о всесожжении, так как в нем упоминается благовоние (ריח).

[33] Newsom, *DJD* XI, 205. Такая точка зрения нашла поддержку в работе J. R. Davila, *Liturgical Works* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 162; и García Martínez, Tigchelaar, and van der Woude, *DJD* XXIII, 270.

«содержание которого, в основном, составляет обращение к ангельским священникам и восхваление их в небесном храме».[34]

Ньюсом отмечает, что, в таком случае, это было бы единственное место в тексте, где ангел назван по имени (а также использование слова כוהן в единственном числе выглядит само по себе необычным). Исследовательница восстановила имя «Мелхиседек» на основании возможной параллели с фразой בעדת אל в 11QMelch II 10, где Мелхиседек идентифицируется как первый из אלוהים из Пс. 82 (81):1.[35]

Джеймс Давила также отметил, что данный фрагмент рукописи 4Q401, по-видимому, представляет собой часть пятой песни, «в которой обнаруживается описание эсхатологической «небесной битвы»»,[36] и в таком случае Мелхиседек упоминается здесь в контексте, похожем на содержание рукописи 11QMelchizedek, которую мы будем подробно обсуждать далее, хотя следует заметить, что никаких воинственных определений, относящихся к Мелхиседеку, в самой рукописи 4Q401 не обнаруживается.[37]

Буквы למלכ (буква כ не очень отчетлива) можно различить в рукописи 11Q17 3 II 7. По мнению Давилы и издателей *Discoveries of the Judaean Desert* ([Археологических] открытий в Иудейской пустыне; *DJD*) XXIII, в ней содержится отрывок из песни 8, которую можно реконструировать на основании рукописей 4Q403 1 II 21 и 4Q405 8–9 5–6.[38] В своем реконструированном виде фраза ראשי נשיאי כהונות פ]לא למלכ[י צדק, «главы князей удивительных священств Мелхиседека» (*DJD*), засвидетельствована в гимне, содержащем обращение к священникам, совершавшим служение в небесном храме, а также их восхваления. Удивительным отличительным признаком этого фрагмента представляется тот факт, что Мелхиседек, как предполагается, возглавляет небесное священство, что напоми-

34 Newsom, “Songs,” 2.887.

35 Newsom, *DJD* XI, 205. См. далее обсуждение свитка 11QMelch II 10.

36 Davila, *Liturgical Works*, 162; cf. 223.

37 Давила обнаружил еще одно упоминание о Мелхиседеке в 4Q401 22 3, однако Ньюсом в меньшей степени склонна к принятию такой интерпретации. См. Davila, *Liturgical Works*, 162–63; и Newsom, *DJD* XI, 213. См. также Charlesworth and Newsom, *PTSDSSP* 4b, 38, n. 46.

38 Davila, *Liturgical Works*, 132–33; García Martínez, Tigchelaar, and van der Woude, *DJD* XXIII, 266, 269–70.

нает о выражении «по чину Мелхиседека» из Пс. 110:4. Тем не менее, как издатели *DJD*, так и Давила допускают возможность другой расшифровки данного фрагмента, а Ньюсом отрицает возможность упоминания в нем Мелхиседека.[39]

Таким образом, по крайней мере в одном тексте (а возможно и в нескольких) из *Песен субботнего жертвоприношения* Мелхиседек, по-видимому, идентифицируется с ангельским священником, совершающим служение во дворе Божьего небесного храма; подобного рода упоминание Мелхиседека помещено в контекст описания событий эсхатологической битвы. В еще одном тексте Мелхиседек, возможно, идентифицируется с главой ангельского священства (что напоминает о Пс. 110).

Во втором тексте, *Видении Амрама*, Мелхиседек также, по-видимому, представлен небесным существом. Этот арамейский источник второго века до н.э. сохранился во фрагментах шести (возможно, семи) рукописях 4-й пещеры (4Q543–549), самая важная из которых для нашего исследования – рукопись 4Q544 (4QVisions of Amram^{b} ar).[40] Это произведение представляет собой завещание, и в нем говорится о видении главного героя, внука Левия, по имени которого оно и получило свое название.[41] Амрам видит во сне, как два стража, один злой, а другой добрый, сражаются над ним, а он старается разузнать их природу и силу. Несмотря на то, что ни одной буквы имени Мелхиседека не сохранилось, Йозеф Милик высказал предположение о том, что этот персонаж упоминался в тексте рукописи 4Q544 3 IV 2–3 на основании параллельного места в рукописи 4Q544 2 III 13.[42]

---

[39] Ньюсом (Newsom, *DJD* XI, 205) считает, что упоминания о Мелхиседеке (или других ангелах, названных по имени) содержатся в *Песнях субботнего жертвоприношения* только в ранее обсуждавшемся свитке 4Q401 11 3. См. также Davila, *Liturgical Works*, 133; и García Martínez, Tigchelaar, and van der Woude, *DJD* XXIII, 270: «принимая во внимание контекст, чтение למלכ]י צדק выглядит очень привлекательным.

[40] В *DJD* этот текст издан Э. Пюэшем, *DJD* XXXI, 283–405, также иллюстрации XVI–XXII. О датировке см. также M. E. Stone, “Amram,” *EDSS* 1.23–24.

[41] P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša‘* (CBQMS, 10; Washington: Catholic Biblical Association of America, 1981) 24–25.

[42] J. Milik, “4QVisions de ‘Amram et une citation d’Origène,” *RB* 79 (1972) 77–97 (особ. 85–86); а также Puech, *DJD* XXXI, 328–29; Kobelski, *Melchizedek*,

4Q544 2 III 13
[И вот его три имени: Велиал, Князь Тьмы] и Мелхиреша

4Q544 3 IV 2–3
[Мои] три имени – это [Михаил, Князь Света и Мелхиседек][43]

Разумеется, расшифровка обоих списков имен основана на очень приблизительной реконструкции, однако исследователи предполагают упоминание именно этих имен на основании концептуальных параллелей между рукописями 1QM и 11QMelchizedek.[44] Единственное отчетливо различимое имя – это מלכי רשע, Мелхиреша («мой царь – нечестие»), однако очевидно, что упоминалось именно три имени. Предположив, что данная реконструкция верна, можно утверждать, что Мелхиседек идентифицируется как с ангелом Михаилом, так и с «Князем Света». Михаил упоминается в другом месте Кумранских свитков в качестве противника Велиала, и к нему может относиться титул «Князь Света» в 1QM XIII 10–11,[45] следовательно, Мелхиседек в таком случае выполнял бы роль ангель-

36; и E. Puech, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle?* (2 vols.; Paris: Gabalda, 1993) 2:536.

[43] Текст и нумерация строк приводятся по изданию *DJD*; Милик цитирует эти тексты как 4Q544 3 2 и 4Q544 2 3. Перевод из Kobelski, *Melchizedek*, 28.

[44] Аргументы в пользу такой реконструкции см. в Milik, "4QVisions," 85–86, и Kobelski, *Melchizedek*, 33, 36.

[45] Обзор интерпретаций образа Михаила в текстах свитков Мертвого моря см. в E. W. Larson, "Michael," *EDSS* 1.546–48. Ларсон утверждает, что в некоторых гностических текстах Михаил идентифицируется с Мелхиседеком, что не совсем очевидно, хотя в этих текстах проводятся явные параллели между Мелхиседеком и Христом. См. B. A. Pearson, "Melchizedek in Early Judaism, Christianity, and Gnosticism," in: *Biblical Figures outside the Bible* (eds. M. E. Stone and T. A. Bergren; Harrisburg, PA.: Trinity, 1998) 176–202, и Horton, *Melchizedek Tradition*, 131–51. В двух средневековых раввинистических текстах Михаил идентифицируется с Мелхиседеком, и подобного рода идентификация иногда приводится в пользу доказательства похожего сопоставления этих двух персонажей в 4Q544; см. A. S. van der Woude, "Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI," *Oudtestamentische Studiën* 14 (1965) 354–73 (esp. 370–71); и M. de Jonge and A. S. van der Woude, "11Q Melchizedek and the New Testament," *NTS* 12 (1965–66) 301–26 (особ. 305). Хортон призывает к разумной осторожности в отношении надежности средневековых свидетельств (*Melchizedek Tradition*, 81–82).

ского противника Велиала в эсхатологической битве за Божьих людей.

Подобная роль, по-видимому, отводится Мелхиседеку и в рукописи 11QMelchizedek (11Q13), открытой в 1956 году и впервые опубликованной Адамом ван дер Вуде в 1965 г.[46] До нас дошли фрагменты по крайней мере трех колонок (возможно, из заключительного раздела рукописи), и из них только от второй сохранилась довольно существенная часть. Не сохранилось ни одной целой строки из 25-ти строк этой колонки, однако в том, что осталось, содержится достаточно материала для обоснованной реконструкции. Рукопись, скорее всего, датируется первым веком до н.э.[47] (Из-за величины и фрагментарного характера сохранности текста он не приводится здесь; наше исследование основано на тексте, изданном в *DJD*.)

Мелхиседек появляется в эсхатологическом контексте, пронизанном священническими и пророческими мотивами, связанными с темой страшного суда. В рассматриваемом источнике используются многочисленные цитаты из Писания, и зачастую они переработаны таким образом, чтобы можно было идентифицировать Мелхиседека как одного их אלוהים, служащего при дворе אל.[48] Разумеется, подобного рода идентификация вызвала множество спекуляций об авторском восприятии

---

[46] Van der Woude, “Melchisedek,” 354–73. Этот текст был опубликован (с минимальными изменениями относительно *editio princeps*) с переводом на английский язык де Йонгом и ван дер Вуде, “11Q Melchizedek,” 301–26. *Editio princeps* ван дер Вуде также послужило основой текста в работе J. A. Fitzmyer, “Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11,” *JBL* 86 (1967) 25–41. О других изданиях см. Milik, *“Milkî-ṣedeq”*; Kobelski, *Melchizedek*, 3–23; E. Puech, “Notes sur le manuscrit de 11QMelkîsédeq,” *RevQ* 12 (1987) 483–513; и García Martínez, Tigchelaar, and van der Woude, *DJD* XXIII, 221–41, Pl. XXVII. Более позднее издание с кратким введением см. в J. J. M. Roberts, *PTSDSSP* 4b, 264–73. Перевод на русский язык приводится по изданию: Амусин, *Тексты Кумрана*, 298–300, с небольшими изменениями.

[47] Milik, *“Milkî-ṣedeq,”* 97, с которым согласны Гарсия Мартинес, Тигчелар и ван дер Вуде см. García Martínez, Tigchelaar, and van der Woude, *DJD* XXIII, 223. Об обосновании датировки рукописи 50–25 г. до н.э. см. в Kobelski, *Melchizedek*, 3.

[48] Обсуждение этого текста как относящегося к жанру «пешер» и подробное рассмотрение всех случаев использования терминов אלוהים и אל в данной колонке см. в Mason, *“You Are a Priest Forever,"* 176–83.

личности и природы Мелхиседека, однако первоначальное предположение, высказанное ван дер Вуде и де Йонгом о том, что Мелхиседек представлен небесным, ангельским אלוהים, остается наиболее убедительным.[49]

Тема начала и конца второй колонки – спасение. Автор подразделяет время на десять юбилейных периодов, завершающихся эсхатологическим Днем Искупления (строка 7).[50] В строках 2–9 представлен Мелхиседек, спасающий «пленных» (строка 4), которые, вероятно, идентичны с персонажами, далее названными «наследием Мелхиседека» (строка 5). Мелхиседек исполняет Божье повеление (строки 3–4) и возвещает освобождение в первую неделю десятого юбилея «чтобы отпустить [им и искупить] грехи их» (строка 6), и эта фраза наполнена культовыми ассоциациями. Не совсем понятно, совершается ли освобождение действительно в то время или эти слова служат указанием на эсхатологический День Искупления в конце десятого юбилея, «чтобы искупить в нем сынов [света

[49] О других интерпретациях см., к примеру, Milik, *"Milkî-ṣedeq"* (ипостась Бога); P. Rainbow, "Melchizedek as a Messiah at Qumran," *BBR* 7 (1997) 179–94 (мессия из рода Давида); G. L. Cockerill, "Melchizedek or 'King of Righteousness,'" *EvQ* 63 (1991) 305–12; и F. Manzi, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran* (AnBib, 136; Rome: Editrice Pontifico Istituto Biblico, 1997) (как Кокерилл, так и Манци согласны с тем (хотя и по разным причинам), что в интерпретации имени Мелхиседека содержится атрибут, относящийся к Яхве); и R. van de Water, "Michael or Yhwh? Toward Identifying Melchizedek in 11Q13," *JSP* 16 (2006) 75–86 (Логос). См. в Mason, *"You Are a Priest Forever,"* 185–90; и E. F. Mason, "The Identification of *Mlky ṣdq* in 11QMelchizedek: A Survey of Recent Scholarship," *The Qumran Chronicle* 17 (2009) 51–61 краткий обзор и оценку этих и других точек зрения на данный предмет.

[50] См. в Kobelski, *Melchizedek*, 49–50 краткий обзор других источников иудейской литературы периода Второго Храма, в которых время подразделяется на юбилеи, недели или года. По мнению Вандеркама, связь между Днем Искупления и юбилейными годами, возможно, прослеживается уже в Книге Левит 25:9; труба вострубит в десятый день седьмого месяца (т.е. День Искупления), возвещая начало юбилейного года. См. статью этого исследователя "Yom Kippur," in: *EDSS* 2.1001–03 (esp. 2:1002); а также J. C. VanderKam, "Sabbatical Chronologies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature," in: *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context* (ed. T. H. Lim; Edinburgh: T&T Clark, 2000) 159–78 (особ. 169–72).

и] люде[й ж]ребия [Мелхи]седека» (строка 8).[51] Этот День Искупления, по-видимому, идентичен с «временем года благоволения Мелхисе[дека]» (строка 9), а сам Мелхиседек, как предполагается, выступает в роли первосвященника, совершающего эсхатологическое жертвоприношение.[52] В строке 9 также говорится о «вла[с]ти правосудия», и доступная нам часть строки 8 содержит слова, из которых можно заключить, что праведные будут вознаграждены на этом суде («по делам их»).

Тема суда продолжена в строках 10–11 благодаря цитированию Псалмов 82:1, 7:8–9 и 82:2, посредством чего подчеркивается мотив Божьего правосудия по отношению к нечестивцам. В строках 10–12 Мелхиседек, один из ангельских אלוהים, совершающий служение во дворе небесного храма бога אל, вершит правосудие (ср. строку 14, «и ему помогают все [справедливые] ангелы») от лица бога אל в отношении Велиала и тех, кто принадлежит к его жребию.[53] Тема освобождения вновь находит свое отражение в строках 15–25, где говорится о том, что благовестник (Иса. 52:7) возвещает мир и спасение и говорит о царстве אלוהים на Сионе. Благовестник идентифицируется с Помазанником Духа (из Дан. 9:25); возможно, личность этого благовестника пояснялась далее в отсутствующих строках 21–22; возможно также, что благовестник соотносился с персонажем, трубящим в рог, о котором говорится в строке 25 (предположительно, чтобы возвестить День Искупления, как в Книге Левит 25:9), однако вновь приходится сожалеть о том, что

---

[51] Г. Г. Керавиц отметил, что ««десятый юбилей» в представлении об истории, характерном для нескольких авторов позднего библейского и межзаветного периодов (некоторые из которых были известны и почитаемы в Кумране) означает последний век до наступления конца нашего Эона». См. G. G. Xeravits, *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (STDJ, 67; Leiden: Brill, 2003) 72.

[52] Общеизвестно, что от этого текста сохранились лишь фрагменты, и некоторые исследователи отрицают священническую роль Мелхиседека в нем. Обзор мнений об этом предмете см. в A. Aschim, “Melchizedek and Jesus: 11QMelchizedek and the Epistle to the Hebrews,” in: *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (eds. C. C. Newman, J. R. Davila, and G. S. Lewis; JSJSup., 63; Leiden: Brill, 1999) 139–40.

[53] Похожие интерпретации см. в Kobelski, *Melchizedek*, 72; и Aschim, “Melchizedek and Jesus,” 132–35; однако некоторые исследователи отрицают возможность подобной идентификации.

последующий текст не сохранился. Некоторые исследователи склонны к идентификации Мелхиседека с благовестником, однако подобного рода идентификация маловероятна, так как Мелхиседек – один из אלוהים, упомянутых в строках 24–25, которого и возвещает благовестник.[54]

Из нашего обзора становится понятным, что в трех текстах Кумрана Мелхиседек представлен совершенно по-другому по сравнению с обсуждавшимися ранее источниками, где фигура Мелхиседека интерпретируется главным образом на основании текста Быт. 14; следовательно, возникает необходимость рассмотрения возможного продолжения развития подобного рода подхода к интерпретации этого персонажа. Как было отмечено ранее, и древние, и современные читатели воспринимали Пс. 110:4, как правило, в качестве обращения к некоему лицу, получающему вечное священство наподобие того, каким обладал Мелхиседек, однако Флуссер высказал предположение, что, согласно некоторым древним толкователям, в этом псалме содержится обращение к самому Мелхиседеку.[55] В случае, если автор рукописи 11QMelchizedek воспринимает содержание Пс. 110:4 как дарование Мелхиседеку вечного священства, тогда Мелхиседек становится персонажем, сидящим по правую руку от Бога (Пс. 110:1), владычествующим над своими врагами (Пс. 110:1–2) и вершащим правосудие (Пс. 110:5–6). Строки Пс. 110:5–6, соответственно, способствовали восприятию Пс. 82 так тоже относящегося к фигуре Мелхиседека,[56] который, по-видимому, представлялся одним из אלוהים (см. так-

---

[54] О Мелхиседеке как провозвестнике см. M. P. Miller, “The Function of Isa 61:1–2 in 11Q Melchizedek,” *JBL* 88 (1969) 467–469. По мнению Милика и Пюэша (Milik, *“Milkî-ṣedeq,”* 126 и Puech, “Notes,” 509–10), в роли этого благовестника выступает сам Учитель Праведности. Де Йонг и ван дер Вуде (и с ними согласен Кобельский) интерпретируют благовестника как эсхатологического пророка из 1QS IX 11 и 4Q175 5–8. См. de Jonge and van der Woude, “11Q Melchizedek,” 306–08; и Kobelski, *Melchizedek*, 61–62.

[55] Flusser, “Melchizedek,” 26–27. С Флуссером согласны Вандеркам (VanderKam, “Sabbatical Chronologies,” 173–76) и Кугель (Kugel, *Traditions*, 276–81). Флуссер также высказал предположение, что обращение к Мелхиседеку служит более логичным обоснованием для утверждения автора Послания к Евреям 7:3 о том, что Мелхиседек вечен, чем отсутствие сведений о его происхождении и судьбы в Быт. 14.

[56] Flusser, “Melchizedek,” 27; и VanderKam, “Sabbatical Chronologies,” 174.

же далее), о которых говорится в Пс. 82, приведенном в виде цитаты из рукописи 11Q13 II 10, и ее автор связывает данную тему страшного суда с периодами Юбилеев, субботним летосчислением и Днем Искупления. Подобного рода смешение тем восходит своими истоками к тексту Писания: согласно Книге Левит 25:8–10, отсчет Юбилеев (с соответствующим этому периоду возвращением земли и свободы) начинается с Дня Искупления, а в Быт. 14 Аврам, по существу, совершил обряд Юбилея, отпустив пленников и вернув собственность в контексте рассказа о его встрече с Мелхиседеком.

Соответственно, Вандеркам сделал следующее замечание: «По-видимому, автор 11QMelch интерпретировал несколько библейских тем и текстов, что позволило ему соединить образ Мелхиседека с мотивами Дня Искупления, а также субботних и юбилейных периодов».[57] Подобным образом и Флорентино Гарсия Мартинес утверждает, что образ Мелхиседека в 11QMelchizedek восходит своими корнями к библейским темам. По мнению этого исследователя, автор, следуя библейским преданиям, воздерживается от того, чтобы назвать Мелхиседека ангелом, тем не менее, он воспринимает этого библейского персонажа как небесное, и даже мессианское, существо, исполняющее свои библейские роли царя и священника, совершая суд и выполняя обязанности храмового служения.[58]

Завершая наш обзор, следует отметить, что в рукописи 11QMelchizedek Мелхиседек представлен как небесный, эсхатологический персонаж, совершающий служение Богу, который освободит праведников по воле Бога и осудит Велиала и тех, кто принадлежит к его жребию. Кроме того, Мелхиседек совершит искупление принадлежащих к его, Мелхиседека, жребию. Подобного рода представление о Мелхиседеке как ведущем битву с Велиалом соотносится с его образом в *Видении Амрама*, а его роль небесного священника служит параллелью с тем, как этот персонаж представлен в *Песнях субботнего жертвоприношения*. Подобного рода концепция Мелхиседека контрастирует с его

---

[57] VanderKam, “Sabbatical Chronologies,” 175–76.

[58] F. García Martínez, “Las tradiciones sombre Melquisedec en los manuscriptos de Qumrán,” *Biblica* 81 (2000) 70–80 (особ. 74–77). Мнение о том, что способ представления Мелхиседека в 11QMelchizedek предполагает наделение его характерными признаками библейского Мелхиседека, широко распространено среди ученых, хотя у него есть и свои противники.

более приземленным образом в большинстве иудейских источников периода Второго Храма, в которых влияние рассказа из Быт. 14 ощущается в гораздо большей степени, чем присутствие мотивов из Пс. 110:4.

Глава III

МОИСЕЙ КАК ПОСРЕДНИК БОГА

Андрей Орлов

Енохические черты образа Моисея в *Эксагоге* Иезекииля Трагика[1]

Господь всех миров предупреждал Моисея,
что он должен беречься Его лица.
Ибо написано, «Берегись Его лица».
... Это относится к князю, имя которого Метатрон.

Synopse zur Hekhalot-Literatur §§396–397

ВВЕДЕНИЕ

В одном из самых важных текстов литературы иудейского мистицизма, известном нам под названием Третьей книги Еноха или *Книги небесных дворцов* (*Сефер Хейхалот*), можно обнаружить поразительное переосмысление канонического библейского рассказа о даровании Моисею Торы. В упомянутом источнике великий ангел Метатрон, отождествляемый в *Сефер Хейхалот* с седьмым допотопным патриархом Енохом, изображается в виде существа, открывающего тайны Торы израильскому пророку, извлекая ее из своей небесной сокровищницы.[2] Далее в тексте Моисей представлен передающим откровение, полученное от Еноха-Метатрона, другим персонажам израиль-

[1] Перевод с английского языка выполнен И.Д. Колбутовой по следующей публикации: A.A. Orlov, "In the Mirror of the Divine Face: The Enochic Features of the Exagoge of Ezekiel the Tragedian," in: *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity* (eds. G. Brooks, H. Najman, L. Stuckenbruck; Themes in Biblical Narrative, 12; Leiden: Brill, 2008) 183–199.

[2] «Метатрон вывел ее [Тору] из Моих хранилищ и передал ее Моисею, а Моисей – Иисусу, а Иисус – Старейшинам, а Старейшины – Пророкам, а Пророки – Мужам Великого Собрания, а Мужи Великого Собрания – Эзре Книжнику, а Эзра Книжник – Хиллелу Старшему...» Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 299–300.

ской истории, составляющим звенья почетной цепи передачи устного закона, известной нам также из мишнаитского источника *Пиркей авот* (*Поучения отцов*). Автор рассматриваемого произведения, относящегося к традиции Хейхалот, однако, привносит изменения в традиционный мишнаитский порядок пророков, учителей и мудрецов, помещая в начало цепи предания фигуру Еноха-Метатрона, воспринимаемого автором в качестве первого из мистиков, получившего небесное откровение. Такого рода выбор первоначального посредника, соперничающего с Моисеем в отношении первенства в получении откровения, не выглядит случайным и во многих отношениях служит важной вехой в долгой богословской полемике, которая началась во времена когда Второй Храм еще не был разрушен. Подобного рода полемика связана с соперничеством двух героев, а именно сына Йареда и сына Амрама, спор уходящий корнями к периоду священнических разногласий эпохи Второго Храма.

В последнее время исследователи во все большей мере осознают всю сложность социального, политического и богословского климата последних лет эпохи Второго Храма, когда различные священнические группы и кланы соперничали за первенство и авторитет своего священнического наследия. В контексте такой атмосферы соперничества появился целый ряд концепций идеальных посреднических фигур, включавший в себя, наряду с традиционными посредниками, такими как Моисей, героев первоначальной человеческой и израильской истории, таких как Адам, Авель, Енох, Ной, Сим, Мелхиседек и Авраам.

Исследователями раннего иудаизма высказываются гипотезы, что в поздний период эпохи Второго Храма священническое наследие, связанное с откровением Моисея, довольно активно ставилось под сомнение со стороны различных богословских групп, предлагавших свои концепции небесных посредников. Эти группы выдвигали другие идеологические альтернативы преданию, основанному на откровении полученном сыном Амрама, выбирая в качестве посреднических фигур своей традиции персонажей из периодов библейской истории, предшествующих времени Моисея. В одном из таких течений богословской мысли, восходящих корнями к ранним енохическим легендам, можно наблюдать тенденцию к представлению

седьмого допотопного патриарха в качестве хранителя более древнего культового откровения, существовавшего задолго до того, как Моисей получил скрижали завета на великой горе. В контексте этой соперничающей традиции Енох выступает в роли посредника, получившего от Бога откровение, превосходящее по своей значимости дарованное много веков спустя сыну Амрама в пустыне.

Использование такой доисторической фигуры как Енох не представляется случайным, так как этот герой древности был удостоен чести получения божественного откровения задолго до того, как израильский пророк стяжал свое откровение и священнические предписания на горе Синай. Очевидно, что описание этого события в енохических источниках эпохи второго храма выглядит гораздо более великим и возвышенным, чем библейское описание событий, связанных с историей Моисея. В то время как Моисей получил Тору от Господа на земной горе, Еноху было даровано откровение в небесных сферах, и его наставляли в премудростях закона ангелы и сам Бог. В библейском рассказе Господь спускается к Моисею на землю, чтобы передать ему скрижали завета, в то время как в енохических преданиях седьмой патриарх возносится на небеса в божественные чертоги для созерцания там Престола Славы. Преимущество было очевидно на стороне героя енохических преданий.

В обстановке такого рода соперничества продвижение авторитета фигуры Еноха не могло остаться без ответа со стороны приверженцев и хранителей предания, связанного с именем Моисея. В небиблейских источниках, содержащих сведения о Моисее, можно обнаружить явные намёки на стремление их авторов утвердить значимость и небесный статус главного героя рассматриваемой традиции. Подобная тенденция, различимая в небиблейских текстах о Моисее, разумеется, возникла не только исключительно в качестве ответа на развитие соперничающего енохического предания, а, скорее, ее появлению способствовало существование целого ряда соперничающих фигур божественных посредников из числа библейских персонажей, игравших заметную роль в религиозной среде иудаизма эпохи Второго Храма.

Тем не менее, серьезность вызова библейскому Моисею со стороны псевдоэпиграфической фигуры Еноха не следует недооценивать, так как этот патриарх был наделен альтернативным

эзотерическим знанием, нашедшим свое отражение в многочисленных текстах, авторы которых заявляли о претензиях на преимущество этого откровения над Торой Моисея.[3]

Таким образом, упомянутые выше изначальные недостатки в истории получения Моисеем предания в контексте острого соперничества, возможно, служили причиной того факта, что, столкнувшись с вызовом традиции, связанной с Енохом и другими посредническими фигурами эпохи Второго Храма, приверженцы предания о Моисее не могли почивать на лаврах, и им пришлось развивать концепции, лежащие в основе историй об их главном герое, и приспосабливать эти концепции к новым условиям, наделив Моисея ангельским, или даже божественным статусом, сопоставимым с небесным статусом его соперников.

Одним из главных ранних источников, свидетельствующих о такого рода полемике между приверженцами приданий о Моисее и Енохе, служит дошедший до нас фрагмент драмы *Эксагоге*,[4] авторство которой приписывается Иезекиилю Тра-

---

[3] О взаимодействии между традициями, связанными с фигурами Еноха и Моисея см.: P. Alexander, "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch," *Biblical Figures Outside the Bible* (ed. M. E. Stone and T. A. Bergren; Harrisburg: Trinity Press International, 1998), 102–11; idem, "Enoch and the Beginnings of Jewish Interest in Natural Science," in: *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiental Thought* (eds. C. Hempel et al., BETL 159; Leuven: Peeters, 2002), 223–43; G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways Between Qumran and Enochic Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ, 107; Tübingen: Mohr/ Siebeck, 2005), 254–303; J. VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations* (Columbia: South Carolina, 1995); idem, "The Interpretation of Genesis in 1 Enoch," in: *The Bible at Qumran* (eds. P. W. Flint and T. H. Kim; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 129–48. As well, for two different discussions of Moses-like figures and their function and transformations, see in this volume: Matthias Henze, "Torah and Eschatology in the Syriac Apocalypse of Baruch," 201–16 and Zuleika Rodgers, "Josephus' '*Theokratia*' and Mosaic Discourse," 129–48.

[4] Об *Эксагоге* Иезекииля Трагика см. S. N. Bunta, *Moses, Adam and the Glory of the Lord in Ezekiel the Tragedian: On the Roots of a Merkabah Text* (Ph.D. Dissertation; Marquette University, 2005); J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 224–25; M. Gaster, *The Samaritans. Their History, Doctrines and Literature* (London: Oxford University Press, 1925); I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU, 14; Leiden: Brill, 1980); Y. Gutman, *The Beginnings of Jewish-Hellenistic Literature*

гику, где представлено описание мистического опыта пророка во время его восхождения на небесный престол на Синае. В этом тексте можно обнаружить тенденцию к подчеркиванию особой значимости библейского Моисея и наделению его некоторыми узнаваемыми отличительными признаками небесной фигуры седьмого допотопного патриарха Еноха. Во фрагментах текста драмы *Эксагоге* 67–90, сохранившихся в сочинении

(2 vols.; Jerusalem: Mosad Bialik, 1958–1963) [in Hebrew]; C. R. Holladay, "The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian," *SBLSP* 10 (1976) 447–452; idem, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors: Vol. II, Poets* (SBLTT, 30; Pseudepigrapha Series 12; Atlanta: Scholars, 1989), 439–49; P. W. van der Horst, "De Joodse toneelschrijver Ezechiel," *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 36 (1982): 97–112; idem, "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist," *JJS* 34 (1983): 21–29; idem, "Some Notes on the Exagogue of Ezekiel," *Mnemosyne* 37 (1984): 364–65; Hurtado, *One God, One Lord,* 58ff; H. Jacobson, "Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's Exagoge," *ICS* 6 (1981): 273–93; idem, *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); K. Kuiper, "De Ezekiele Poeta Iudaeo," *Mnemosyne* 28 (1900): 237–80; idem, "Le poète juif Ezéchiel," *Revue des études juives* 46 (1903): 48–73, 161–77; P. Lanfranchi, *L'Exagoge d'Ezéchiel le Tragique: Introduction, texte, traduction et commentaire* (SVTP, 21; Leiden: Brill, 2006); W. A. Meeks, "Moses as God and King," in: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (ed. J. Neusner; Leiden: Brill, 1968), 354–71; idem, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (SNT 14; Leiden: Brill, 1967); A. Orlov, "Ex 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition," *SBLSP* 39 (2000): 130–47; idem, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ, 107; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2005), 262–68; R. G. Robertson, "Ezekiel the Tragedian," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]), 2.803–819; K. Ruffatto, "Raguel as Interpreter of Moses' Throne Vision: The Transcendent Identity of Raguel in the *Exagoge* of Ezekiel the Tragedian" (paper presented at the annual meeting of the SBL, Philadelphia, 22 November 2005); idem, "Polemics with Enochic Traditions in the *Exagoge* of Ezekiel the Tragedian," *JSP* 15 (2006): 195–210; E. Starobinski-Safran, "Un poète judéo-hellénistique: Ezéchiel le Tragique," *MH* 3 (1974): 216–24; E. Vogt, *Tragiker Ezechiel* (JSHRZ, 4.3; Gütersloh, 1983); M. Wiencke, *Ezechielis Judaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur Exagoge fragmenta* (Mümster: Monasterii Westfalorum, 1931); R. Van De Water, "Moses' Exaltation: Pre–Christian?" *JSP* 21 (2000): 59–69.

Евсевия Кесарийского[5] *Евангельское приготовление* (*Praeparatio Evangelica*),[6] говорится следующее:

> Моисей: мне было видение великого трона на вершине горы Синай, и оно достигало в высоту до рядов небесного свода. Человек прекрасной внешности сидел на нем, с короной на голове и скипетром в левой руке. Он подал мне знак своей левой рукой, чтобы я приблизился и встал перед его престолом. Он дал мне скипетр и возвел меня на великий престол. Затем он дал мне корону и встал с престола. Я созерцал всю землю вокруг и увидел все, что под землей и над небесами. Множество звезд упало передо мной и я сосчитал их всех. Они прошествовали как будто люди в боевом порядке. Затем я проснулся в страхе.
>
> Рагуил: Мой друг (ὦ ξένε), это благой знак от Бога. Дожить бы мне до того дня, когда эти предсказания сбудутся. Ты утвердишься на великом престоле, станешь судьей и предводителем людей. Что же касается видения всей земли, подземного мира и всего, что над небесами, это означает, что ты увидишь все, что есть, что было и что будет.[7]

Уейн Микс отмечает, что, принимая во внимание цитату из текстов Александра Полигистора (ок. 80–40 до н.э.), этот рассказ о Моисее можно считать свидетельством существования рассматриваемого предания во II-м в. до н.э.[8] По некоторым отличительным признакам этого текста можно прийти к выводу о знакомстве его автора с енохическими преданиями и его стремлении приписать преданию о Моисее некоторые характерные особенности истории о седьмом допотопном патриар-

---

[5] В сочинениях Евсевия до нас дошло 17 фрагментов, составляющих 269 строк стихов, написанных ямбическим триметром. К сожалению, рамки нашего исследования не позволяют рассмотреть описание сна Моисея, представленного в *Эксагоге*, в его более широком контексте.

[6] Существуют несколько изданий греческого текста фрагментов этого произведения, в том числе: A.-M. Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca* (PVTG, 3; Leiden: Brill, 1970), 210; B. Snell, *Tragicorum graecorum fragmenta I* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) 288–301; Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 54; Holladay, *Fragments*, 362–66.

[7] Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 54–55.

[8] Meeks, *The Prophet-King*, 149. See also Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, 2.308–12.

хе.[9] Данная работа посвящена исследованию возможных связей между *Эксагоге* и енохическими традициями.

ВЕЩИЕ СНЫ

При изучении енохических мотивов в *Эксагоге* необходимо обратить особое внимание на литературную форму этого произведения. Первое, что бросается в глаза, – это представление событий, произошедших на Синае, не как реальной истории, в которой бы Моисей получил свое откровение «наяву», как это было изначально дано в библейском рассказе, а как сновидения.[10] Такого рода интерпретация получения откровения в виде вещего сна сразу же заставляет вспомнить о видениях Еноха, явленных ему во сне,[11] в особенности те сны, описание которых

[9] Александер, Гутман, Холладей, Микс, Робертсон, Руффатто и ван дер Хорст указали на различные Енохоческие параллели, которые можно обнаружить в *Эксагоге*. Для предварительного ознакомления с «енохическими» мотивами в *Эксагоге* см. также A. Orlov, "Ex 33 on God's Face," 142–43; idem, *The Enoch-Metatron Tradition*, 262–68.

[10] В тексте содержатся недвусмысленные указания на тот факт, что Моисею было даровано видение во сне. В *Эксагоге* 82 мистик-созерцатель свидетельствует о том, что он проснулся в страхе.

[11] Исследователи и прежде отмечали, что уже в ранних енохических источниках патриарх представлен как созерцатель вещих снов, получавший свои откровения в форме сновидений. Так, когда в *Книге стражей* (*1 Енох* 13:7–9a) Енох рассказывает об одном из своих мистических откровений во сне, такой рассказ отчетливо напоминает похожие ситуации толкования вещих снов, многочисленные свидетельства которых содержатся в древних источниках. В тексте Первой книги Еноха говорится: «И я пошел и сел при водах Дана в области Дан прямо (то есть к югу) от западной стороны Ермона и читал их просьбу, по не заснул. И вот нашел на меня сон и напало на меня видение; и я видел видение наказания...» Перевод А.В. Смирнова в И.Р. Тантлевский, *Книги Еноха*. (Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2002) 327. В других частях Первой книги Еноха также содержатся описания видений патриарха в виде вещих снов. Так, когда в *1 Енох* 83 и 85 седьмой допотопный патриарх рассказывает о своих откровениях, из контекста становится понятным, что они произошли во время его сна. В данных источниках также содержатся указания на тот факт, что Енох видел вещие сны на протяжении всей его земной жизни, возможно, даже в годы своей юности, проведенные им в доме его деда Малелеила. В ходе дальнейшего развития этой традиции, нашедшей свое отражение

представлено в *1 Енох* 14, где видение патриархом Славы Божией (*Кавод*) изображается в виде мистического опыта, пережитого во сне.[12]

Еще одним доказательством того, что сон Моисея является «вещим сном» по своей форме и природе, служит его толкование Рагуилом, которое в *Эксагоге* следует сразу же за описанием самого сновидения. Обычным отличительным признаком мистического откровения полученного через сновидение служит его толкование, с помощью которого содержание сновидения объясняется толкователем снов. В роли такого толкователя снов в данном случае выступает Рагуил, распознавший послание, содержащееся в этом сне, и возвестивший получателю сна (Моисею) о благом предзнаменовании, посланном ему в этом видении.

Важно отметить, что сон, в котором Моисей видел свою встречу с Богом на Синае, представлен в *Эксагоге* таким образом, что видение относится к будущим событиям, и в нем предвосхищается будущий прославленный статус и деяния сына Амрама. Такая форма пророчества обычно присуща видениям из енохических источников, где события, произошедшие на Синае, зачастую изображены как те, которым еще предстоит случиться, так как их авторы представляли себя сочинявшими свои произведения в допотопный период. Так, в *Апокалипсисе животных* (*1 Енох* 85–90) говорится, что Еноху было дарова-

---

в *Книге юбилеев* и *Книге исполинов*, также обнаруживаются свидетельства особого подчеркивания важности вещих снов как формы и средства, благодаря которым патриарх получал свои откровения. Так, в *Книге юбилеев* 4:19 содержится намек на то, что Еноху было даровано сновидение, в котором он увидел всю историю человечества вплоть до ее эсхатологического завершения: «И что было, и что будет, он [Енох] видел в своем сне, как произойдет это с сынами детей человеческих в их поколениях до дня суда». Перевод А.В. Смирнова, *Ветхозаветные апокрифы*. (Санкт-Петербург: Амфора, 2009) 134. J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees* (2 vols.; CSCO 510–11, Scriptores Aethiopici 87–88; Leuven: Peeters, 1989), 2.26–27.

[12] Несмотря на то, что мотив вещих снов был весьма распространен в классической греческой драме, содержание сновидения в рассматриваемом произведении предполагает его иудейский, а не греческий смысловой контекст. Об использовании мотива сновидения в греческой драме в связи с *Эксагоге*, см.: Starobinski-Safran, “Un poète judéo-hellénistique: Ezéchiel le Tragique,” 216–24; Jacobson, “Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel’s *Exagoge*,” 273–93; Holladay, *Fragments*, 2.437.

но видение во сне, в котором разворачивались картины начала времен и истории Израиля в виде символических зооморфных образов. В процессе этого откровения Енох созерцал видение овцы, взошедшей на вершину высокой горы, которая, в соответствии с зооморфным кодом *Апокалипсиса животных*, символизировала будущее восхождение израильского пророка на гору Синай, для того чтобы получить Тору из рук Бога.

ВОСХОЖДЕНИЕ НА НЕБЕСА

Еще одним енохическим мотивом в *Эксагоге* можно считать и тот факт, что восхождение Моисея, увиденное им во сне, дает ему возможность не просто подняться на вершину земной горы, но также, по примеру седьмого допотопного патриарха, оказаться за пределами круга земного, что позволяет Моисею заглянуть во внеземные миры, в том числе в сферы бытия «под землей и над небесами». Подобное восхождение очень напоминает ранние рассказы о небесных путешествиях Еноха, увиденных им в его снах, а также повествования о его пребывании в подземном царстве, где Енох узнаёт о грядущем суде над грешниками.[13] Такого рода представление о Моисее, путешествующим в сферы бытия над небесами и под землей, не было засвидетельствовано нигде в библейских текстах и, вполне вероятно, его истоки следует искать не в Моисеевом предании, а в ранних енохических рассказах.

Следует отметить, что образный строй описания путешествия к небесному престолу на горе напоминает о путешествии Еноха, представленном в *Книге стражей*, где патриарх восходит на космическую гору, место пребывания великого престола Божьей Славы (*Кавод*).[14] Исследователями ранее уже отмечались

---

[13] См., к примеру, *1 Енох* 17–18.

[14] Образ божественного престола на вершине горы много раз упоминается в *Книге стражей*, например, в *1 Енох* 18:6–8 «И я пошел далее к югу, который горит день и ночь, – туда, где находятся семь гор из драгоценных камней... Средняя же, достигавшая до неба, как престол Божий, была из алебастра, и вершина престола из сапфира»; *1 Енох* 24:3 «И седьмая гора была между ними; в своей же вершине они все были подобны тронному седалищу, которое было окружено благовонными деревьями»; *1 Енох* 25:3 «И он отвечал мне, говоря: «Эта высокая гора, которую ты видел и вер-

терминологические совпадения образного языка, использованного для описания этих енохических историй и видения Моисея в *Эксагоге*.[15]

АНГЕЛ-ТОЛКОВАТЕЛЬ

Автор рассказа о видении пророка, представленном в нашем источнике в форме небесного путешествия, по-видимому, ощущал потребность во введении в повествование еще одного действующего лица, соответствующего данному жанру, а именно ангела-толкователя, в обязанности которого входила помощь мистику в понимании смысла вышних реалий. Этот новый аспект истории Моисея как мистика-созерцателя нашел свое отражение в фигуре Рагуила.[16] Удивительные способности толкователя обнаруживаемые у этого загадочного персонажа и его поразительное всезнание напоминают нам о роли знатока небесных тайн, которой часто наделяется ангел Уриил в рассказах о Енохе, где этот небесный посланник помогает седьмому допотопному патриарху преодолеть страх и правильно понять символический смысл откровения.[17]

Подтверждением функции Рагуила как сверхъестественного помощника в *Эксагоге* может служить его роль непосредственного участника в событии видения, чье знание сокрытых тайн довольно неожиданным образом превосходит знание самого получателя откровения, что позволяет Рагуилу посвящать мистика в тайный смысл раскрывшихся перед ним реалий.

Еще один факт, подтверждающий возможность роли Рагуила в качестве ангельского толкователя, состоит в том, что для

шина которой подобна престолу Господа, есть Его престол, где воссядет Святый и Великий, Господь Славы, вечный Царь, когда Он сойдет, чтобы посетить землю с милостью»». Перевод А.В. Смирнова в Тантлевский, *Книги Еноха*, 329; 332.

[15] Holladay, *Fragments*, 2.440.

[16] О фигуре Рагуила и его предполагаемой роли ангела-толкователя см. также Ruffatto, "Raguel as Interpreter of Moses' Throne Vision."

[17] *Эксагоге* 82: «Затем я проснулся в страхе». Мотив пробуждения мистика в страхе от увиденного вещего сна получил широкое распространение в енохической литературе. См. *1 Енох* 83:6–7; 90:41–42; *2 Енох* 1:6–7 (краткая редакция).

иудейской религиозной традиции было бы весьма необычным, если бы сновидение еврея истолковывалось не-евреем. Как отмечает Говард Джейкобсон,

> нигде в Библии не-еврей не толковал символы, увиденные во сне евреем.... Предполагалось, что подобного рода сны, увиденные евреями, были понятны только для тех, кому предназначалось содержащееся в них послание (например, в случае сна Иосифа), или их толковали уполномоченные Богом существа (см., к примеру, главу восьмую Книги пророка Даниила).[18]

Ничего необычного, однако, не представляло наделение подобной ролью небесного ангельского существа, правильно понимающего символический смысл сна, увиденного евреем. Поэтому представляется вполне закономерным, что Рагуила в рассматриваемом тексте следует воспринимать как небесного, а не земного толкователя.

В свете всех этих рассуждений можно предположить, что обращение Рагуила к Моисею, представленное в последней части исследуемого фрагмента, можно рассматривать, по крайней мере в его формально-структурном аспекте, как продолжение предшествующего текста, содержащего рассказ о видении. Одна отличительная особенность, которая могла бы подтвердить такую композицию текста, состоит в том, что в начале своего толкования Рагуил обращается к Моисею, используя греческое слово ξένος,[19] которое можно перевести как «гость».[20] Подобное обращение можно понять в том смысле, что ангел здесь возможно приветствует человеческого гостя, вступающего в область небесных реалий, чуждых для его природы в ее естественном состоянии.

---

[18] Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 92.

[19] Джейкобсон и Робертсон переводят греческое слово ξένος как «друг».

[20] Робертсон предлагает такой перевод данного слова, допуская, что это может быть одним из возможных вариантов передачи его значения. Исследователь отмечает, что «в добавление к другим, более общепринятым значениям этого слова, существуют также различные варианты его употребления, среди которых можно обнаружить его использование в смысле «гостя»». Robertson, “Ezekiel the Tragedian,” 812. See also Holladay, *Fragments*, 2.446.

ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ

Ранее уже отмечалось, что полемика между приверженцами преданий о Енохе и Моисее разворачивалась вокруг первенства и превосходства знания, полученного в результате откровения. Автор сочинения *Эксагоге*, по-видимому, пытался бросить вызов главенствующему эзотерическому статусу енохической традиции и роли патриарха как знатока тайн, в свою очередь подчеркивая эзотерический характер откровения, дарованного Моисею, а также приоритет пророка в понимании небесных и земных тайн.

Так, в *Эксагоге* 85 Рагуил сообщает мистику о значении его видения низшего и высшего миров, открывая ему, что он увидит то, «что есть, что было, и что будет».[21] Уейн Микс отмечает связь этого утверждения Рагуила со знаменитым выражением «то, что наверху, и то, что внизу; то, что впереди, и то, что позади; то, что было, и то, что будет», служившим стандартным обозначением эзотерического знания.[22] В своем анализе Микс обращает свое внимание на трактат Мишны *Хагига* 2:1,[23] где запрет на обсуждение эзотерических вопросов,[24] в том числе связанных с Преданием о Сотворении мира (*Маасе Берейшит*) и Преданием о Божественной Колеснице (*Маасе Меркава*) выражается с привлечением следующей формулы, очень напоминающей слова, использованные в *Эксагоге*: «Всякий, всматривающийся в одну из четырех вещей, лучше было ему не являться на свет: что наверху? что внизу? Что прежде? что после?»[25]

Поздняя раввинистическая традиция также связывает откровение Моисея на горе Синайской с уже известной нам формулировкой *Мишны*: “Моисей скрыл лицо свое, но если бы он этого не сделал, Бог открыл бы ему все, что есть вверху, и все,

[21] Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 54–55.

[22] *Сифре Зута* 84. См. также *3 Енох* 10:5; 11:3.

[23] Meeks, *The Prophet-King*, 208. См. также van der Horst, “Moses’ Throne Vision in Ezekiel the Dramatist,” 28; C. Fletcher-Louis, “4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology,” *DSD* 3 (1996) 236–52, esp. 246.

[24] G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1954) 74.

[25] H. Danby, *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1992) 213.

что есть внизу, все, что было, и все, что будет” (*Шмот Рабба* 3:1).[26]

Возможно, формулы, обнаруженные в трактате мишны *Хагига* 2:1 и в *Эксагоге* 85, восходят к ранним енохическим рассказам, в которых созерцанию патриархом предметов эзотерического знания присущи важные пространственные аспекты сфер бытия подземного царства и небес, а также временные границы, простирающиеся от допотопной эпохи до эсхатологического периода.[27] В енохических источниках можно также обнаружить некоторые термины, обозначающие эзотерическое знание, составляющие, по-видимому, основу для дальнейшего развития мишнаитских формул. Так, в части Первой книги Еноха носящей название *Книги образов* (*1 Енох* 59–60) и содержащей рассказ о тайнах небесных явлений, ангел-толкователь раскрывает Еноху тайны того, что есть «первое и последнее, что на небе в высоте, и на земле в глубине» (*1 Енох* 60:11).[28]

Подобного рода загадочные формулировки, относящиеся

---

[26] *Midrash Rabbah* (10 vols.; eds H. Freedman and M. Simon, London: Soncino, 1961) 3.58.

[27] В мотиве посреднических обязанностей патриарха можно различить целый спектр пространственных и временных аспектов. Его деятельность в качестве посредника не ограничивается одной сферой или ролью просителя за какую-либо определенную группу персонажей, так как в число его подопечных входило множество божественных, ангельских и человеческих существ, а также героев смешанной природы, обитавших в подземном царстве и на небесах. В *Книге стражей* благочестивые небесные ангелы представлены просящими его о помощи своим братьям из нижних сфер бытия. В том же тексте он изображается просителем от лица мятежных существ, таких как Стражи и Исполины. Посредническая деятельность Еноха также не ограничивается какими-либо временными рамками. Он выступает в роли посредника во времена Потопа, но от него также ожидают посреднических и свидетельских услуг на Божьем суде в эсхатологический период. По-видимому, для патриарха была предопределена посредническая роль на суде в двух судьбоносных эпохах. Одна из них – это исторический период, связанный с поколением времени Потопа, когда Енох выступает в роли просителя и писца, благодаря деятельности которого должны сохраниться свидетельства о стражах, гигантах и людях. Вторая эпоха – это эсхатологические события, в ходе которых для Еноха предполагалась в будущем роль свидетеля на Божьем суде.

[28] Перевод А.В. Смирнова в Тантлевский, *Книги Еноха*, 342.

к роли патриарха как обладателя эзотерической мудрости,[29] никогда не предавались забвению в енохической традиции и обнаруживаются даже в поздних раввинистических сочинениях, содержащих сведения о потусторонней жизни седьмого допотопного героя, в том числе в уже упомянутой ранее *Сефер Хейхалот*, где говорится, что Бог наставил Еноха-Метатрона в «премудрости небесной и земной, премудрости этого мира и грядущего мира».[30]

Принимая во внимание текст из *Эксагоге*, можно предположить, что авторы этого сочинения, которым, по-видимому, была известна ранняя форма мишнаитской формулы, предприняли попытку представить откровение, дарованное Моисею, в свете эзотерической традиции, подобной той, что сохранилась в предании о Енохе.[31]

---

[29] О роли седьмого допотопного героя в качестве знатока эзотерической мудрости см.: Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 31–34; 48–50; 101–104; 188–200.

[30] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 187.

[31] Тот факт, что в некоторых небиблейских источниках, содержащих рассказы о Моисее, их авторы настаивают на реальности восхождения пророка на небеса, возможно, служит указанием на осмысление события получения откровения Моисеем в эзотерическом ключе ради закрепления за патриархом приоритета в его роли получателя откровения. Уейн Микс отмечает, что «самой распространенной функцией рассказов о вознесении неких персонажей на небеса в литературе, принадлежащей к историческому периоду и религиозным группам, служащим предметом нашего рассмотрения, было сохранение эзотерического предания. В жанре апокалиптики рассказ о вознесении «пророка» или другого древнего почтенного персонажа, от имени которых создавались подобного рода произведения, почти всегда служил введением к описанию тайн, «увиденных» вознесенным героем. Следовательно, относительно небесных тайн, содержание которых могло варьироваться от описания космических и политических событий, которые должны произойти в конце времен, до деталей строения мироздания, авторы таких рассказов заявляют, что они имеют небесное происхождение, а не представляют собой всего лишь образцы земной мудрости. Данная парадигма служит явным признаком того, что эти тексты принадлежали общине, рассматривавшей свое эзотерическое знание как недоступное для обычного рассудочного ума, а относящееся к области истины высшего порядка. Несомненно, не требует обсуждения тот факт, что подобный смысл предполагался в рассказах о вознесении Моисея». Микс также высказывает мнение, что в поздних раввинистических источниках «представление о том, что Моисею было даровано откровение небесных тайн, привело в конечном счете к созданию историй о его «небесных путе-

НЕБЕСНЫЙ ДВОЙНИК

Рассказ, содержащийся в *Эксагоге*,[32] о восшествии Моисея на великий престол и о даровании ему царских регалий нередко интерпретировался исследователями как восхождение на престол Бога. Питер ван дер Хорст отмечает, что в *Эксагоге* Моисей превращается в «гипостазированный антропоморфный образ самого Бога».[33]

Уникальность мотива отсутствия Бога на престоле и передача места на троне кому-либо еще долгое время оставалась загадкой для ученых,[34] попытка понять которую с помощью привлечения образа наместника, по моему мнению, представляется не совсем удачной.

Фигура наместника в иудейской религиозной традиции (такая, как например, Метатрон) обычно не изображается восседающей на Божьем престоле. Вместо этого подобный персонаж обладает своим собственным троном славы, зачастую служащим копией божественного седалища. По-видимому, загадочный мотив идентификации пророка с божественной Формой

шествиях», очень похожих на те, в которых в других источниках главным героем выступал Енох». Meeks, "Moses as God and King," 367–68.

[32] Описание восшествия на трон Моисея содержится не только исключительно в *Эксагоге*, подобный мотив можно обнаружить также в других небиблейских источниках. Так, Криспин Флетчер-Луи привлекает внимание исследователей к параллели из иудейского собрания известного как *Орфика*. Там, вознесенный персонаж, очевидно, Моисей, представлен восседающим на небесном престоле. C. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 42; Leiden: Brill, 2002), 137; M. Lafargue, "Orphica," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 2.796–7. В *Орфика* 26–41 говорится следующее: «. . . некий человек, потомок древнего рода из племени халдеев . . . именно он после этого был возведен на великий небесный золотой престол. Он стоит своими ногами на земле. Он распростер свою правую руку до пределов океана. Основание гор сотрясается от [его] гнева, а также глубины сизого искрящегося моря. Они не могут противостоять его могучему владычеству. Он всецело небесный и все приводит к свершению на земле, будучи «началом, серединой и концом», как говорят древние, как один из рожденных в воде описал это, тот, кто получил [откровения] от Бога в виде речений, в виде двойного закона. . . .» Lafargue, "Orphica," 2.799–800.

[33] van der Horst. "Some Notes on the *Exagoge*," 364.

[34] van der Horst, "Throne Vision," 25; Holladay, *Fragments*, 444.

может получить объяснение не с помощью концепции наместника, а с привлечением понятия небесного двойника. Прежде, чем приступить к обсуждению присутствия подобной концепции в *Эксагоге*, следует прояснить ее смысл и происхождение, принимая во внимание предание, нашедшее свое отражение в енохических источниках.

Ученые уже ранее отмечали,[35] что в 71-й главе *Книги образов*, по-видимому, можно обнаружить свидетельство о концепции небесного двойника, так как Енох в этом тексте идентифицируется с Сыном Человеческим, мессианской фигурой, восседающей на престоле.[36]

Долгое время исследователи задавались вопросом, каким образом Сын Человеческий, представленный как персонаж, отличающееся в предыдущих главах *Книги образов* от Еноха, внезапно становится тождественен с патриархом в *1 Енох* 71. Джеймс Вандеркам высказал предположение, что этот парадокс можно объяснить, принимая во внимание концепцию, засвидетельствованную в некоторых древних иудейских текстах, согласно которой существо из плоти и крови могло обладать

---

[35] См. J. VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71," in: *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity: The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (ed. J. H. Charlesworth et al.; Minneapolis: Fortress, 1992), 182–83; M. Knibb, "Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls," *DSD* 2 (1995) 177–80; J. Fossum, *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (NTOA 30; Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz; Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1995) 144–5; Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 151. О небесном двойнике см. также W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (3d ed.; HNT 21; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1966), 324; A. Orlov, "The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob," in: *Of Scribes and Sages* (2 vols.; ed. C. A. Evans; T&T Clark, 2004), 2.59–76; idem, *The Enoch-Metatron Tradition*, 165–76.

[36] Важно отметить, что в *Книге образов* Сын Человеческий представлен восседающим на Престоле Славы. См. *1 Енох* 62:5, *1 Енох* 69:29. Ярл Фоссум отмечает, что «в *Книге образов* «Избранный», или «Сын Человеческий», который идентифицируется с Енохом, возведен на «престол славы». Если понятие «славы» относится не к престолу, а к тому, кто на нем восседает, Енох в самом деле идентифицируется со Славой Божьей». Фоссум также высказал предположение, что «. . . в енохической *Книге образов* можно обнаружить раннюю параллель к таргумическому представлению об Иакове, возведенном на престол славы». Fossum, *The Image of the Invisible God*, 145.

своим небесным двойником.[37] В качестве примера Вандеркам указывает на предания, связанные с Иаковом, в которых образ патриарха был представлен «запечатленным в вышних».[38] Исследователь отмечает, что тема неведения мистиком о существовании своей высшей небесной личности просматривается в псевдоэпиграфическом тексте под названием *Молитва Иосифа*, где Иаков отождествляется со своим небесным двойником, ангелом Израилем.

Указание Вандеркама на предание, связанное с именем Иакова, не представляется случайным. Концепция небесного образа, или двойника, мистика обрела свою наиболее законченную форму именно в преданиях, связанных с Иаковом.[39]

В свете вышеупомянутых преданий о небесных двойниках

---

[37] VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71," 182–83.

[38] Метафора «запечатления» образа на Славе Божией (*Кавод*) может означать, что личность мистика отражается в Божьем Лице (*Паним*) как в зеркале.

[39] Помимо библейских текстов, предания о небесном двойнике Иакова также можно обнаружить в псевдоэпиграфических источниках, таких как *Молитва Иосифа* и *Лествица Иакова*, а также в некоторых таргумических текстах палестинского происхождения, таких как *Таргум Псевдо-Ионафана, Таргум Неофити* и *Фрагментарный Таргум*. В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Быт. 28:12 можно обнаружить такое свидетельство: «Он [Иаков] видел сон, и вот, лестница утверждена на земле, а верхом своим она простиралась до небес . . . и в тот день они (ангелы) возносились на небеса и говорили: «Придите и смотрите на Иакова благочестивого, чей образ запечатлен на Престоле Славы, и которого вы жаждали увидеть»». *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (tr. M. Maher, M.S.C.; The Aramaic Bible 1B; Collegeville: The Liturgical Press, 1992) 99–100. Отличительным признаком этого фрагмента служит то, что небесный двойник Иакова, его «образ», запечатлен на Престоле Славы. Мотив запечатления образа на Престоле здесь ассоциируется с понятием Славы Божьей (*Кавод)*, поскольку Престол – это центральная часть образного строя, связанного с данным понятием, служащим обозначением трона антропоморфной Славы Божьей. Помимо предания о запечатлении образа на Престоле, в некоторых иудейских источниках содержатся указания на еще более радикальную идентификацию образа Иакова с понятием *Кавод*. В исследовании Ярла Фоссума показано, что в некоторых преданиях об Иакове его образ (или подобие) представлен не просто запечатленным на небесном престоле, но восседающим на престоле славы. По мнению Фоссума, это второе предание представляет собой изначальный вариант данного мотива. См. Fossum, *The Image of the Invisible God*, 139–42.

Еноха и Иакова можно предположить, что в *Эксагоге* Иезекииля Трагика также можно обнаружить свидетельства представления о небесном двойнике адепта, которые могут объяснить мотив идентификации Моисея с восседающим небесным посредником.

Следует напомнить, что в тексте представлен увиденный Моисеем «возвышенный человек», увенчанный короной и со скипетром в левой руке, возведенный на великий престол. В процессе совершения обряда посвящения адепта атрибуты «возвышенного человека», в том числе царская корона и скипетр, передаются Моисею, получающему наставление занять престол, на котором ранее восседал возвышенный человек. В этом рассказе визионер явно идентифицируется со своим небесным двойником, таким образом, что он буквально занимает место и принимает атрибуты своей высшей личности. Здесь также подчеркивается тот факт, что Моисею было даровано видение во сне, так как он сообщает о своем пробуждении от сна в страхе. Подобно преданию об Иакове, в данном случае, в то время как мистик пребывает в состоянии сна на земле, его двойник в вышних сферах является отождествленным со Славой Бога.[40]

ЗВЕЗДЫ И ПАДШИЕ АНГЕЛЫ

В *Эксагоге* Моисей представлен как звездочет. В рассматриваемом тексте также, по-видимому, особо подчеркивается мотив взаимодействия пророка с небесными телами, преклоняющи-

[40] Нельзя, однако, исключить возможности того, что авторам сочинения *Эксагоге* были знакомы предания о восшествии седьмого патриарха на небесный престол, подобные тем, что нашли свое отражение в енохической *Книге образов*. Также нельзя исключить и знакомство с традициями, существовавшими в мифологии Месопотамии, где прототип Еноха, царь Энмедуранки, был представлен восседающим на престоле в собрании богов, возможно, оказавшими влияние на образный строй, характерный для сочинения *Эксагоге*. Питер ван дер Хорст в своем анализе *Эксагоге* допускает возможность того, что «. . . в дохристианские времена существовали (возможно, конкурирующие между собой) предания о Енохе и Моисее как *synthronoi theou*; и . . . рабби (по понятным причинам) старались бороться в подобными представлениями». van der Horst, “Throne Vision,” 27.

мися перед Моисеем и даже марширующими перед ним как воины в боевом порядке. Подобного рода «астрономические» приключения Моисея не засвидетельствованы в библейских текстах. В то же время мотив особого внимания, уделяемого седьмым допотопным патриархом астрономическим и космологическим вопросам и связанным с ними исчислениям, хорошо известен исследователям и составляет основное содержание откровений Еноха в ранних текстах, таких как *Астрономическая книга* и *Книга стражей*, в которых патриарх изображается звездочетом.[41] В более поздних енохических источниках и текстах традиции Меркавы также обнаруживаются сведения о большой осведомленности патриарха в вопросах измерения небесных и земных реалий, что в значительной степени послужило основанием для формирования концепции его возвышения в ранг всезнающего наместника Бога,[42] сведущего в «порядках мироздания» и осуществляющего свою власть над ними.[43]

Образ звезд, падающих ниц перед Моисеем, также, по-видимому, имеет отношение к предмету нашего исследования, особенно принимая во внимание символизм, который можно обнаружить в некоторых енохических текстах, где падшие ангелы зачастую представлены как звезды. Так, например, в вышеупомянутом *Апокалипсисе животных* падение стражей представлено как видение звезд, падающих с небес: «я... увидел вверху небо, и вот одна звезда упала с неба... И я опять увидел в видении, и посмотрел на небо, и вот я увидел много звезд, как они упали и были низвергнуты...» (*1 Енох* 86).[44]

Если в свете этих традиций в *Эксагоге* звезды в самом деле обозначают ангелов, и даже точнее, *падших* ангелов, видение падения ангелов перед Моисеем можно также воспринимать как отголосок некоторых енохических концепций, поскольку мотив поклонения падших ангелов седьмому патриарху имеет большое значение в рассказах о Енохе. Напоминание об этом

---

41 *1 Енох* 33:2–4.

42 См. *Synopse* §66 (*3 Енох* 46:1–2).

43 См. *2 Енох* 40:2–4: «я знаю все, и я записал в книгах обо всем, наполняющем небеса до краев. И воинства и их пути я измерил. И я записал звезд множество множеств бесчисленное. Кто из людей знает о круговом движении их и обращении их? И ангелы не знают числа их. Я же все имена их записал...» Andersen, “2 Enoch,” 1.164.

44 Перевод А.В. Смирнова в Тантлевский, *Книги Еноха*, 359.

важном мотиве можно обнаружить даже в поздних «енохических» сочинениях раввинистического периода, таких, например, как *Сефер Хейхалот*, где содержится свидетельство о предании, связанном с мотивом почитания Еноха падшими ангелами:

> Рабби Ишмаэль сказал: Я спросил Метатрона «... Ты более велик, чем все князья, возвышеннее, чем все ангелы, более возлюблен, чем все служители... почему же тогда называют тебя «Отроком» на небесных высотах?» Он ответил: «Потому что я Енох, сын Йареда... Святой, будь Он Благословен, поставил меня (Еноха) на высоте в качестве князя и правителя среди ангелов-служителей. Тогда пришли три ангела-служителя – Узза, Азза и Азаэл – и стали выдвигать обвинения против меня на небесной высоте, сказав пред Святым, будь Он Благословен: «Владыка мира, не были ли правы первые, когда давали Тебе совет: «Не сотворяй человека!»... Тотчас все они поднялись и пошли встречать меня, и простерлись предо мной, сказав: «Счастлив ты и счастливы твои родители, ибо Творец благоволит к тебе». Поскольку я молод в их сообществе и юн среди них в днях, месяцах и годах, они называют меня «Отроком». *Synopse* §§5–6.[45]

Удивительным образом в этом тексте о Енохе-Метатроне говорится, что ему поклонялись ангельские существа, чьи имена (Узза, Азза и Азаэл) напоминают об именах печально знаменитых вожаков падших ангелов, которых можно обнаружить в ранних енохических источниках, представленных в соответствии с зооморфной символической системой *Апокалипсиса животных* в виде звезд.

Предание об ангельском поклонении восходит своими корнями к ранним енохическим рассказам, которые можно обнаружить во *2 Енох* 22, где преображение патриарха в его небесного двойника, как и в *Эксагоге*, сопровождается упоминанием об ангельском почитании патриарха. Как мы помним во Второй книге Еноха Господь приглашает патриарха встать перед Его Лицом вовеки. В ходе совершения этого обряда посвящения Бог приказывает небесным ангелам поклониться патриарху.[46]

Еще одно упоминание мотива ангельского почитания можно обнаружить в седьмой главе Второй книги Еноха, где патриарху поклоняются не просто небесные существа, в *падшие* ан-

---

45 Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 179–180.

46 Andersen, “2 Enoch,” 1.138.

гелы. В *2 Енох* 7:3 Енох представлен возносящимся с помощью ангелов на второе небо, где патриарх видит осужденных ангелов, заключенных в темнице в качестве узников и ожидающих «суда безмерного». Ангельский проводник Еноха объясняет ему, что узники – это «отступники от Господа, которые не послушали повеления Господня, но по своей воле посоветовались и отступили [от Бога] с князем своим, и они находятся [также] на пятом небе».[47] Далее в рассказе следует описание ангельского поклонения. Осужденные ангелы преклоняются перед Енохом, умоляя его о заступничестве: «Человек Божий, помолись за нас Господу».[48]

Следует отметить, что, несмотря на происхождение мотива ангельского поклонения из предания об Адаме,[49] тема почитания патриарха *падшими* ангелами, возможно, представляет собой специфически енохический отличительный признак. Более того, по-видимому, изначальные темы этой богословской концепции, согласно которой падшие ангелы преклоняются перед седьмым допотопным патриархом, могут быть обнаружены уже в ранних енохических источниках, таких как *Книга стражей*, где падшие стражи представлены умоляющими патриарха о помощи и заступничестве.

---

[47] В.М. Хачатурян, «Книга Еноха», *Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования* (под ред. В. Милькова; Москва, 1997) 48.

[48] Хачатурян, «Книга Еноха», 48.

[49] О происхождении мотива ангельского поклонения из традиции, связанной с фигурой Адама, см. M. E. Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve*," *JTS* 44 (1993) 143–56; G. Anderson, "The Exaltation of Adam and the Fall of Satan," in: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (ed. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp; SVTP 15; Brill: Leiden, 2000) 83–110. О мотиве ангельского поклонения в раввинистической литературе см. A. Altmann, "The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends," *JQR* 35 (1945) 371–91; B. Barc, "La taille cosmique d'Adam dans la littérature juive rabbinique des trois premiers siècles apres J.-C.," *RSR* 49 (1975) 173–85; J. Fossum, "The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis," *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag* (2 vols; ed. H. Cancik, H. Lichtenberger and P. Schäfer; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1996) 1.529–39; G. Quispel, "Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition," *Eranos Jahrbuch* 22 (1953) 195–234; idem, "Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis," *VC* 34 (1980) 1–13; A. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA 25; Leiden: Brill, 1977) 108–15.

ПРЕОБРАЖЕНИЕ ЛИЦА МИСТИКА

В иудейских религиозных источниках эпохи Второго Храма в описаниях преображения мистика в своего небесного двойника часто присутствует мотив изменений, происходящих с его телом. Подобное изменение может случиться даже во сне, как например в рассказе о небесном двойнике из *Книги образов*, из которого читатель узнает, что, несмотря на особый характер путешествия адепта, а именно «в духе», его «тело сплавилось» в процессе его отождествления с Сыном Человеческим.[50] Подобные изменения в природе мистика, возможно, подразумеваются и авторами *Эксагоге*, использовавшими упоминавшееся ранее обозначение Моисея греческим словом ξένος. Помимо смысла «друг» и «гость», это слово может также означать «незнакомец».[51] Если авторы *Эксагоге* в самом деле имели в виду данный смысл слова ξένος, его можно было бы соотнести с тем фактом, что лицо Моисея и его тело претерпели в некотором роде трансформацию, что привело к изменению его обычной внешности, так что для Рагуила он стал выглядеть как незнакомец. Мотив изменения личности Моисея после его встречи со Славой Божьей на горе Синайской находит свое отражение не только в тексте Исх. 34, но также и во небиблейских источниках, содержащих сведения о Моисее, в том числе в предании, которое можно обнаружить в сочинении Псевдо-Филона *Библейские древности* 12:1. В этом тексте говорится о том, что сыны Израиля не узнали Моисея после его преображения на великой горе:

> Моисей сошел вниз. (Омывшись светом, взирать на который невозможно, он сошел в мир, где пребывает свет солнца и луны. Свет его лица превосходил сияние солнца и луны, но он не ведал этого). Когда он сошел к сынам Израиля, они, увидев его, не узнали его. Но когда он заговорил, они его узнали.[52]

Этот мотив прославленного лица пророка важен для обсужда-

---

[50] *1 Енох* 71:11.

[51] Робертсон указывает на эту возможность в своей работе “Ezekiel the Tragedian,” 812, note d2.

[52] H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo’s Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation* (AGAJU 31; 2 vols.; Leiden: Brill, 1996), 1.110.

емой нами темы полемики между традициями, связанными с фигурами Еноха и Моисея, приверженцы каждой из которых стремились подчеркнуть важность своих главных героев, используя отличительные признаки, характерные для героя конкурирующей традиции.

Отличительный признак личности израильского пророка, его сияющее славой лицо, засвидетельствованный в библейском тексте как неоспоримое доказательство его встречи с Богом, позднее был использован приверженцами преданий, связанных с именами Еноха[53] и Метатрона,[54] в качестве главного отличительного признака теперь уже енохического героя. В этой новой интерпретации прославленное лицо сына Амрама становиться всего лишь имитацией сияющего славой лица Еноха-Метатрона. Так, в *Сефер Хейхалот* 15B Енох-Метатрон

[53] Во Второй книге Еноха мотив светоносного лица мистика был впервые использован по отношению к седьмому допотопному патриарху. В этом произведении говорится, что процесс созерцания Божьего Лица имел драматические последствия для внешности Еноха. Его тело претерпело радикальные изменения в тот момент, когда оно покрылось божественным светом. В описании преображения Еноха в сияющее существо перед Божьим Лицом можно различить важную отличительную черту, связывающую преображение Еноха с рассказом о Моисее, содержащемся в Книге Исхода. Из текста *2 Енох* 37 читатель узнает о необычной процедуре, совершаемой с лицом Еноха на конечной стадии процесса его представления Господу, а также что Господь призвал одного из своих главных ангелов, чтобы охладить лицо Еноха. В тексте говорится, что ангел был «устрашающим и грозным» и казался охваченным морозом; он был белым как снег, и руки его были холодны как лед. Этими холодными руками он охладил лицо патриарха. Сразу же после процедуры охлаждения Господь сообщил Еноху, что, если бы его лицо не охладили здесь на небесах, никто из людей не смог бы смотреть на него. Подобный мотив опасности, исходящей от сияющего лица Еноха после его встречи с Господом, служит очевидной параллелью к мотиву раскаленного лица Моисея после его мистического опыта на горе Синай, представленного в Книге Исход 34.

[54] В *Synopse* §19 (*3 Енох* 15:1) представлено описание преображения лица Еноха-Метатрона в светоносную сияющию сущность: «Когда Святой, будь Он Благословен, взял меня, чтобы служить Трону Славы, колесам Меркавы и всем потребностям *Шехины*, тотчас моя плоть превратилась в пламя, мои мускулы – в яркий огонь, мои кости – в можжевеловые уголья, мои ресницы – во вспышки молнии, мои глазные яблоки – в огненные факелы, волосы на моей голове – в горячие (языки) пламени, мои конечности – в горящие огнем крылья, а мое тело – в ярко пылающее пламя». Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 193.

первым говорит Моисею о его сияющем лице: «Сын Амрама, не бойся! Ибо Господь уже благоволит к тебе. Проси то, что ты желаешь, с уверенностью и смелостью, ибо свет исходит от кожи твоего лика от одного конца мира до другого».[55]

В данном случае, как и в историях других великих адептов, которым было предопределено встретить своих небесных двойников и созерцать Божье Лицо как свое собственное отражение в зеркале, Моисей также обнаруживает, что его светоносное лицо также представляет собой отражение Божьего Лика Славы. Но важное отличие здесь состоит в том что это Божье Лицо теперь явлено в виде персоны его давнего соперника, Еноха-Метатрона.[56]

---

[55] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 285.

[56] Исследователи отмечали, что в традиции Меркавы Метатрон часто идентифицируется с гипостазированным Лицом Божьим. О Метатроне как гипостазированном Божьем Лице см. A. De Conick, “Heavenly Temple Traditions and Valentinian Worship: A Case for First-Century Christology in the Second Century,” *The Jewish Roots of Christological Monotheism* (ed. C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis; JSJSup., 63; Brill: Leiden, 1999) 329; D. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel’s Vision* (TSAJ, 16; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1988) 424–25.

Глава IV

ЕНОХ КАК ПОСРЕДНИК БОГА

Андрей Орлов

Традиция Еноха-Метатрона[1]

Исследователи ранней иудейской мистики обнаруживают в образах некоторых героев еврейской религиозной традиции возможные истоки, к которым восходит формирование концепции Метатрона, и в их число, наряду с патриархом Енохом, входят, к примеру, Михаил,[2] Иаоил,[3] Мелхи-

---

[1] Перевод с английского выполнен И.Д. Колбутовой по следующей публикации: A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ, 107; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005) 86–147.

[2] Филип Александер отмечает, что «... Метатрон во многих своих аспектах похож на архангела Михаила: оба ангела известны как носители титула «Великий Князь»; об обоих из них говорится, что они совершают служение в небесном храме; оба они – ангелы, хранящие Израиль; слова, сказанные в одном тексте о Михаиле, в другом относятся к Метатрону. Возможным объяснением подобного рода совпадений служит гипотеза о том, что изначально Метатрон и Михаил были одним и тем же ангелом, и общим для них именем было «Михаил», в то время как слово «Метатрон» было одним из его эзотерических, магических имен. В какой-то момент, однако, связь между Метатроном и Михаилом перестала ощущаться, и в результате появился новый архангел, имевший независимое существование, но со многими свойствами, относящимися к Михаилу. Возможно, при этом, что связь между ними не была полностью утрачена, так как в некоторых поздних текстах можно обнаружить утверждения об том, что Михаил и Метатрон – это один и тот же ангел: см., например, *Книгу Зоровавеля* ...” P. Alexander, "3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1983–85) 243–244; idem, , “The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch,” *JJS* 28 (1977) 162. В *Книге Зоровавеля* Михаил идентифицируется с Метатроном. Об этом см. в M. Himmelfarb, “Sefer Zerubbabel,” in: *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature* (eds. D. Stern and M. J. Mirsky; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990) 73.

[3] Гершом Шолем, Филип Александер и другие исследователи ранее уже отмечали, что процесс формирования концепции Метатрона, по-видимому, вобрал в себя также легенды, о другом знаменитом небесном персонаже, ангеле Иаоиле. Александер высказывает предположение, что традиция, связанная с фигурой Иаоила, «возможно, восходит к интерпре-

седек[4] и другие персонажи.[5] В данном исследовании будет предложено подтверждение подобного рода предположений, а также в нем будет показано, что даже в текстах, содержащих рассказы о Енохе, будущий образ Метатрона складывался постепенно, как результат влияния на него образов различных

тациям библейского ангела, в котором пребывает Божье Имя, согласно Исх. 23:20 и т.д." Alexander, "3 Enoch," 244. Грюнвалд привлекает внимание ученых к тому факту, что имя Иаоила приводится в качестве одного из имен Метатрона не только в списке семидесяти имен этого ангела, но также и в арамейских формулах, обнаруженных среди надписей на чашах для заклинаний. См. I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980) 196. О личности Иаоила см. также: C. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (AGAJU, 42; Leiden; Boston: Brill, 1998) 142ff.

[4] См. новаторское исследование традиции, имеющей отношение к фигуре Мелхиседека, в качестве возможного источника формирования концепции Метатрона в работе J. R. Davila, "Melchizedek, the 'Youth,' and Jesus," in: *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (ed. J. R. Davila; STDJ, 46; Leiden: Brill, 2003) 248–274.

[5] Первоначальная гипотеза Хуго Одеберга, состоящая в том, что идентификация Метатрона и Еноха представляла собой ключевой момент в процессе формирования образа Метатрона, подвергалась критике со стороны ряда выдающихся исследователей иудейской мистической традиции, таких как М. Гастер, Г. Шолем, Ш. Либерман, Й. Гринфилд и других ученых, отмечавших, что образ Метатрона невозможно объяснить только на основании ранней енохической традиции, так как Метатрон обладает множеством титулов и функций, почти не упоминающихся в ранних текстах о Енохе, однако, напротив, напоминающих о свойствах, присущих архангелу Михаилу, ангелу Иаоилу и другим ангельским персоонажам ранних источников иудейской традиции. Несмотря на критику концепции Одеберга, осознание возможности влияния енохической традиции на образ Метатрона никогда покидало мыслей исследователей, разрабатывавших новые подходы к проблеме, главным образом благодаря свидетельству такого влияния, сохраненному в *Сефер Хейхалот*. К примеру, Шолем постоянно указывал на несколько течений в мистической традиции, связанной с фигурой Метатрона, одно из которых, по его мнению, очевидно сложилось под влиянием енохической традиции на ее ранних стадиях развития, однако исследователи нередко истолковывают это «енохическое» течение как более позднюю стадию рассматриваемой традиции, соединившуюся с концепцией Метатрона уже после формирования первоначальных элементов этой концепции.

фигур, наделенных посредническими функциями и игравших заметную роль в других псевдоэпиграфических источниках.

Тот факт, что фигура Еноха не представляется единственной из послуживших источником формирования образа Метатрона, подтверждается раввинистическими текстами, а также литературой, связанной с традицией Хейхалот: в большинстве из подобного рода источников этот ангел не идентифицируется напрямую с седьмым патриархом. Именно отсутствие непосредственной связи между Енохом и Метатроном в некоторых источниках и задает параметры и приоритеты нашему исследованию, в ходе которого сначала будут проанализированы тексты, в которых великий ангел со всей очевидностью идентифицируется с Енохом, а затем прочие свидетельства раввинистической и Хейхалот традиций, в которых подобного рода прямая идентификация не находит своего отражения.

Основное внимание в ходе нашего анализа данной проблемы будет сосредоточено на изучении Третьей книги Еноха, текста, связанного с традицией Меркавы, известного также как *Сефер Хейхалот* (Книга небесных дворцов), в которой связь между Енохом и Метатроном[6] выражена со всей очевидностью.[7] Третья книга Еноха занимает особое место среди тек-

---

6 Филип Александер отмечает, что «образ Метатрона в Третьей книге Еноха воплощает в себе палестинские апокалиптические концепции, имеющие отношение к фигуре Еноха». Alexander, “3 Enoch,” 232.

7 В какой мере *Сефер Хейхалот* представляет собой целостное литературное произведение – очень сложный вопрос. В большинстве рукописей, содержащих этот текст, заметны «очевидные признаки редактирования»; кроме того, в нем присутствуют добавления, такие как главы 23–24 и 48BCD. Исследователи отмечают, что «Третья книга Еноха возникла как результат соединения множества различных течений: в ней можно проследить тенденцию к распаду на меньшие «самодостаточные» фрагменты, возможно, существовавшие до того, как их объединили в общий текст в том виде, в каком мы имеем его сейчас.... Это произведение не представляет собой целостного текста, написанного одним автором в некоторый определенный период времени, а состоит из фрагментов, бытовавших в качестве отдельных записей в ходе «традиции определенной школы», и оно вобрало в себя части текста, датируемые совершенно разными, далеко отстоящими друг от друга периодами формирования данной традиции». Alexander, “3 Enoch,” 223. Александер также заметил, что «исследование текстуальной традиции показывает, что главы 3–15/16, в которых представлено вознесение Еноха, имели хождение в качестве отдельного трактата...и, вероятнее всего, именно эти главы и легли в основу ядра, во-

стов, связанных с традицией Хейхалот, благодаря своим уникальным формальным особенностям, содержанию и личности главного героя. Следует отметить, что роль *Сефер Хейхалот* в истории иудейской мистики, также как и ее место среди других источников, составляющих корпус писаний традиции Хейхалот, все еще не были оценены в полной мере. Несмотря на то, что исследователи по привычке отмечали, что Третья книга Еноха представляет собой позднюю стадию в развитии различных традиций, нашедших свое отражение в других текстах Хейхалот,[8] уникальная структура данного текста,[9] отсутствие специфических гимнов[10] и формул заклинаний,[11] в избытке присутствующих в других текстах Хейхалот, ее своеобразная

круг которого разрастались позднее пространные редакции этого текста». Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch," 156–7. Обсуждение всех деталей текстуально-критического характера, а также истории создания этого произведения и его распространения выходит за рамки нашего исследования.

[8] См., к примеру, M. D. Swartz, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1996) 178ff.

[9] Джозеф Дан отмечает, что *Сефер Хейхалот* – «это единственное произведение среди других текстов литературы Хейхалот, начало которого похоже на мидраш, т.е. сначала приводится цитата из библейского стиха, за которой следует ее истолкование. Обычно в подобного рода литературе авторы редко следуют принципам толкования библейских стихов». J. Dan, *The Ancient Jewish Mysticism* (Tel-Aviv: MOD Books, 1993) 110.

[10] Филип Александер отмечает, что «в Третьей книге Еноха бросается в глаза отсутствие гимнов Меркавы, представляющих собой яркий отличительный признак текстов литературы Меркавы (таких, например, как в *Хейхалот Раббати* и *Маасе Меркава*). Очень немногочисленные небесные гимны в Третьей книге Еноха, такие как *Кедуша*, имеют традиционный и библейский характер». Исследователь также заметил, что обычно гимны Меркавы имеют теургическое применение, так что их совершенное отсутствие в Третье книге Еноха «возможно, служит указанием на анти-теургический характер окончательной редакции этого произведения». Alexander, "3 Enoch," 245.

[11] Петер Шефер высказал замечание о том, что «формальный язык заклинаний имеет очень специфический характер, отличается большим разнообразием, и засвидетельствован почти во всех макроформах литературы Хейхалот (изредка в *Хейхалот Зутарти* и почти совершенно отсутствует в Третьей книге Еноха)." P. Schäfer, *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (Albany: SUNY, 1992) 144.

ангелология[12] и, что самое важное, постоянное отождествление Метатрона с патриархом Енохом, по-видимому, указывают на принадлежность этого текста к особому роду мистике Меркавы, восходящей к истокам енохической традиции.[13]

К сожалению, вышеупомянутые особенности *Сефер Хейхалот* все еще не получили должной всеобъемлющей оценки исследователей ранней иудейской мистики, хотя некоторые отдельные попытки изучения данного материала, полезные для

[12] Исследователи особо подчеркивают уникальную «силу и глубину» ангелологии в *Сефер Хейхалот*. Так, Петер Шефер отмечает большое значение ангелологии как отличительной черты данного произведения. Этот ученый заметил, что «ни в одном другом произведении литературы Хейхалот ангелы не играют такой значительной роли, как в Третьей книге Еноха. Только в ней можно обнаружить систематизированную ангелологию (в которой предпринимается попытка соединения различных систем), а также всеобъемлющую иерархию ангельских существ». Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 144. В исследовании Итхамара Грюнвалда подчеркивается уникальность ангельских образов в Третьей книге Еноха. По утверждению этого исследователя, «очень немногие из ангелов, упоминающихся в других текстах Хейхалот, можно найти в *Сефер Хейхалот*. В самом деле, в *Сефер Хейхалот* перед нами предстает иной тип ангелологии, отличающийся от тех, которые встречаются в других трактатах традиции Хейхалот. Большинство из ангелов, упоминающихся в нашем произведении, исполняют космологические обязанности, и их имена представляют собой термины, производные от названий природных существ и явлений, для функционирования которых они и были назначены». По мнению Грюнвалда, подобного рода космологический характер ангелологии Третьей книги Еноха служит указанием на ее связь с енохической традицией, поскольку «такой тип ангелологии известен из текстов апокалиптической литературы о Енохе, и его следует отличать от другого типа ангелологии, магической, которую можно обнаружить в *Сефер ха-разим* и магических папирусах». Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 204.

[13] Итхамар Грюнвалд обращает внимание на то, что «в свете текстуальной критики эта книга [Третья книга Еноха] связана с древней енохической традицией, и, по-видимому, несмотря на ее позднюю датировку, в ней содержится в больших количествах материал, происхождение которого следует искать в литературе апокалиптической енохической традиции». Этот исследователь также высказывает замечание о том, что «в Третьей книге Еноха сохранены многие изначальные черты апокалиптической енохической традиции, несмотря на то, что им приданы формы, позднее ставшие частью традиции Меркавы». Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 192.

нашего исследования, предпринимались рядом ученых.[14] Хотелось бы выразить надежду на то, что в дальнейшем вклад в эту область мог бы быть внесен благодаря более тщательному изучению Второй книги Еноха, ее связей с литературой традиции Меркавы в целом и с *Сефер Хейхалот* в частности.

Теперь нам следует вернуться к главному предмету нашего исследования, а именно, к вопросу ролей и титулов Еноха-Метатрона. При первой приблизительной оценке текста становится понятным, что в *Сефер Хейхалот* содержатся две группы ролей и титулов главного действующего лица. Первая группа ролей/титулов Метатрона, по-видимому, связана с соответствующими функциями, уже известными из довольно хорошо изученных ранних енохических традиций: в самом деле, обязанности подобного рода выглядят как продолжение и во многих отношениях доведение до логического завершения ролей седьмого допотопного патриарха. В отношении данных путей развития Криспин Флетчер-Луи отмечает, что «повествование о преображении Еноха в главного ангела Метатрона в Третьей книге Еноха представляет собой нечто вроде кульминации в развитии ранних енохических традиций».[15] В моем анализе данной темы в дальнейшем эта уже ранее изученная группа обязанностей и имен Метатрона будет обозначена как «прежние» роли и титулы. Данная группа включает в себя такие роды деятельности Метатрона как обязанности небесного писца, знатока небесных тайн, небесного первосвященника, а также посредника. Все эти роли можно рассматривать в качестве результата развития соответствующих концепций в ранних енохических источниках и в месопотамских традициях, связанных с седьмым допотопным героем. В нашем исследовании будет показано, что, несмотря на узнаваемое сходство с этими ранними прототипами, роли и титулы, сохраненные в традиции, связанной с

---

[14] H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: KTAV, 1973); Alexander, “3 Enoch”; C. Mopsik, *Le Livre hébreu d’Hénoch ou Livre des palais* (Paris: Verdier, 1989).

[15] C. H. T. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT, 2.94; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997) 156. См. также M. Himmelfarb, "The Experience of the Visionary and Genre in the Ascension of Isaiah 6–11 and the Apocalypse of Paul," in: *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting* (ed. A. Y. Collins; Semeia, 36; Decatur, GA: Scholars, 1986) 97–111, esp. 102.

Метатроном, представляют собой в некоторых случаях результат глубокого переосмысления и развития соответствующих тем, происходящих из ранних енохических источников.

Вторая группа ролей и титулов Метатрона, которую мы рассмотрим в нашем исследовании, будет включать в себя те функции ангела, которые не обнаруживаются в Первой книге Еноха, *Книге юбилеев* и енохических источниках, найденных среди рукописей Кумрана. В нашем исследовании будет показано, что в традиции Меркавы Енох-Метатрон обретает некоторые новые роли, о которых в этих ранних енохических источниках нет никаких упоминаний. Данная группа обозначений и обязанностей Метатрона, в отличие от прежних ролей и титулов, будет названа «новыми» ролями и титулами. Следует подчеркнуть, что подобного рода разграничение новых и прежних ролей и титулов проводится только в рамках енохической традиции, поскольку в других псевдоэпиграфических источниках подобного рода разграничение в обязанностях посреднических фигур засвидетельствовано далеко не всегда.

Обязанности, входящие в эту новую группу, связаны с такими титулами Метатрона как «Отрок», «Князь Мира», «Измеритель/Мера Господа», «Князь Божьего Присутствия», «Князь Торы» и «Малый Яхве». Вполне возможно, что некоторые из этих обозначений восходят своими истоками к иудаизму домишнаитского периода и возникли под влиянием различных традиций, в которых получила развитие концепция героев-посредников, таких как Михаил, Иаоил, Адам, Моисей,[16]

[16] О Моисее в преданиях см.: E. L. Allen, “Jesus and Moses in the New Testament,” *ExpTimes* 67 (1955–56) 104–6; R. Bloch, “Moïse dans la tradition rabbinique,” in: *Moïse, l’homme de l’alliance* (ed. H. Cazelles; Tounai, New York: Desclée, 1955) 93–167; C. Chavasse, “Jesus: Christ and Moses,” *Theol* 54 (1951) 244–50;G. W. Coats, *Moses: Heroic Man, Man of God* (JSOTSup, 57; Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988); M. R. D’Angelo, *Moses in the Letter to the Hebrews* (SBLDS, 42; Missoula, MT: Scholars, 1979); C. Fletcher-Louis, *Luke-Acts*; *idem*, “4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christianity,” *DSD* 3 (1996) 236–252; idem, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 42; Leiden: Brill, 2002) 136ff; J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT, 36; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1985) 90–94; E. Grässer, “Mose und Jesus: Zur Auslegung von Hebr 3:1–6,” *ZNW* 75 (1984) 2–23; D. M. Hay, “Moses through New Testament Spectacles,” *Int* 44 (1990) 240–252; S. J. Hafemann, “Moses

Ной,[17] Мелхиседек и других персонажей, воспринимаемых в

in the Apocrypha and Pseudepigrapha: A Survey," *JSP* 7 (1990) 79–104; C. R. Holladay, "The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian," *SBLSP* (1976) 447–52; P. W. van der Horst, "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist," *JJS* 34 (1983) 21–29; *idem*, "Some Notes on the Exagoge of Ezekiel," *Mnemosyne* 37 (1984) 364–5; L. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress Press, 1988) 58ff; H. Jacobsen, *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); P. R. Jones, "The Figure of Moses as a Heuristic Device for Understanding the Pastoral Intent of Hebrews," *RevExp* 76 (1979) 95–107; K. Kuiper, "Le poète juif Ezéchiel," *Revue des études juives* 46 (1903) 174ff; W. A. Meeks, "Moses as God and King," in: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (ed. J. Neusner; Studies in the History of Religions; Supplements to Numen, 14; Leiden: Brill, 1968) 354–371; *idem*, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (SNT, 14; Leiden: Brill, 1967); A. Orlov, "Ex 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition," *SBLSP* 39 (2000) 130–147; A. Schalit, *Untersuchungen zur Assumptio Mosis* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums, 17; Leiden: Brill, 1989); J. P. Schultz, "Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law," *JQR* 61 (1970–71) 282–307; J. Tromp, *The Assumption of Moses: A Critical Edition with Commentary* (SVTP, 10; Leiden: Brill, 1993); R. Van De Water, "Moses' Exaltation: Pre–Christian?" *JSP* 21 (2000) 59–69.

[17] О Ное в преданиях см: M. Bernstein, "Noah and the Flood at Qumran," *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (eds. D.W. Parry and E. Ulrich; STDJ, 30; Leiden: Brill, 1999) 199–231; D. Dimant, "Noah in Early Jewish Literature," *Biblical Figures Outside the Bible* (eds. M.E. Stone and T.A. Bergren; Harrisburg: Trinity Press International, 1998) 123–50; C. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 42; Leiden: Brill, 2002)*;* F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic* (STDJ, 9; Leiden: Brill, 1992) 24–44; F. García Martínez, "Interpretation of the Flood in the Dead Sea Scrolls," *Interpretations of the Flood* (eds. F. García Martínez and G.P. Luttikhuizen; TBN 1; Leiden: Brill, 1998) 86–108; H. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man* (WMANT 61; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988) 242–54; J. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature* (Leiden: Brill, 1968); *Noah and His Book(s)* (eds. M. Stone, A. Amihay, V. Hillel; Atlanta: Scholars, 2010); D.M. Peters, *Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls: Conversations and Controversies of Antiquity* (Atlanta: Scholars, 2008); J. Reeves, "Utnapishtim in the Book of Giants?" *JBL* 12 (1993) 110–15; J.M. Scott, "Geographic Aspects of Noachic Materials in the Scrolls of Qumran," *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (eds. S.E. Porter and C.E. Evans; JSPS 26; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) 368–81; R.C. Steiner, "The Heading of the Book of the Words of Noah on a Fragment of the Genesis

качестве небожителей.[18] На данной предварительной стадии нашего исследования можно было бы предложить четыре гипотезы, с помощью которых следует попытаться объяснить возможные факторы, способствовавшие возникновению и развитию новых ролей и титулов Метатрона.

Во-первых, бросающееся в глаза отсутствие «новых» ролей и титулов в Первой книге Еноха, *Книге юбилеев* и *Книге исполинов* не означает, что в енохической традиции совершенно исключена возможность формирования основы для развития данных концепций. Эти роли и титулы могли появиться в рамках енохической традиции (или традиций) после того, как были написаны ранние истории Еноха в эпоху Второго Храма.

Данная гипотеза представляется возможной особенно в свете преданий содержащихся в енохической *Книге образов*, где Енох наделяется некоторыми титулами, обозначающими его как небесное существо, а именно такими как Сын Человеческий и мессия. Несмотря на то, что ни одна из вышеупомянутых «новых» ролей и титулов не упоминается в *Книге образов*, тем не

Apocryphon: New Light on a 'Lost' Work," *DSD* 2 (1995) 66–71; M. Stone, "The Axis of History at Qumran," *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon and M. E. Stone; STDJ 31; Leiden: Brill, 1999) 133–49; M. Stone, "Noah, Books of," *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter, 1971) 12.1198; J. VanderKam, "The Righteousness of Noah," *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms* (eds. J. J. Collins and G.W.E. Nickelsburg; SBLSCS 12; Chico: Scholars Press, 1980) 13–32; J. VanderKam, "The Birth of Noah," *Intertestamental Essays in Honor of Jósef Tadeusz Milik* (ed. Z.J. Kapera; Qumranica Mogilanensia 6; Krakow: The Enigma Press, 1992) 213–31; C. Werman, "Qumran and the Book of Noah" *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon and M. E. Stone; STDJ 31; Leiden: Brill, 1999) 171–81.

[18] Александер высказывает предположение о том, что «образ Метатрона в Третьей книге Еноха, по-видимому, вобрал в себя образы трех изначально никак не связанных друг с другом персонажей: Еноха, Иаоила/Малого Яхве и Михаила/Метатрона. Нам только остается догадываться о том, как и почему эти концепции были объединены, однако небезосновательным было бы предположить, что Енох, Иаоил и Метатрон постепенно независимо друг от друга стали представляться настолько похожими в небесной иерархии, что в общине или группе общин, наследовавших подобного рода традиции, религиозное сознание не могло противостоять искушению упростить эти разнородные элементы, соединив все три образа в один». Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch," 163.

менее в этом тексте можно проследить тенденцию к разработке этих новых характерных признаков седьмого патриарха как небесного существа. Во-вторых, «новые» роли и титулы Метатрона, возможно, ведут свое происхождение от характерных признаков героев-посредников других ранних иудейских традиций и текстов, в которых Михаил, Иаоил, Адам,[19] Моисей, Мелхиседек[20] и Уриил воспринимались как представители небесного

[19] Об Адаме в преданиях см. D.H. Aaron, "Shedding Light on God's Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of a Luminous Adam," *HTR* 90 (1997) 299–314; S. Brock, "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition," in: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (ed. M. Schmidt; EB, 4; Regensburg: Friedrich Pustet, 1982) 11–40; A.D. DeConick and J. Fossum, "Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas," *VC* 45 (1991) 123–150 at 141; N.A. Dahl and D. Hellholm, "Garment-Metaphors: The Old and the New Human Being," in: *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy: Presented to Hans Dieter Betz on his 70th Birthday* (eds. A.Yarbro Collins and M.M. Mitchell; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2001) 139–158; A. Goshen-Gottstein, "The Body as Image of God in Rabbinic Literature," *HTR* 87 (1994) 171–95; L.L. Grabbe, "'Better Watch Your Back, Adam': Another Adam and Eve Tradition in Second Temple Judaism," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 273–282; J. R. Levison, "Adam As a Mediatorial Figure in Second Temple Jewish Literature," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 247–272; J. Magliano-Tromp, "Adamic Traditions in 2 Enoch and in the Books of Adam and Eve," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 283–304; B. Murmelstein, "Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre," *WZKM* 35 (1928) 242–275 at 255; Rubin and Kosman, "The Clothing of the Primordial Adam as a Symbol of Apocalyptic Time in the Midrashic Sources," 155–174; J.Z. Smith, "The Garments of Shame," *HR* 5 (1965/1966) 217–238; A. Toepel, "Adamic Traditions in Early Christian and Rabbinic Literature," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 305–324.

[20] О Мелхиседеке в преданиях см.: I. Amusin, "Novyj eshatologicheskij tekst iz Kumrana (11QMelchizedek)," *Vestnik Drevnej Istorii* 3 (1967) 45–62; *idem*, *Teksty Kumrana* (Pamjatniki pis'mennosti vostoka, 33/1; Moscow: Nauka, 1971); V. Aptowitzer, "Malkizedek. Zu den Sagen der Agada," *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 70 (1926) 93–113; D. Arbel, "On Adam, Enoch, Melchizedek, and Eve," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 431–454; H.W. Attridge, "Melchizedek in Some Early

сообщества. В-третьих, нельзя исключить возможности незави-

Christian Texts and 2 Enoch," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 387–410; A. Caquot, "La pérennité du sacerdoce," *Paganisme, Judaïsme, Christianisme* (Paris: E. De Boccard, 1978), 109–16; M. De Jonge and A. S. Van der Woude, "11QMelchizedek and the New Testament," *NTS* 12 (1965–6) 301–26; M. Delcor, "Melchizedek from Genesis to the Qumran texts and the Epistle to the Hebrews," *JSJ* 2 (1971) 115–35; D. Dimant, "Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 361–368; F. du Toit Laubscher, "God's Angel of Truth and Melchizedek. A note on 11 Q Melh 13b," *JSJ* (1972) 46–51; J. Fitzmyer, "Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11," *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBLSBS, 5; Missoula, MT: Scholars Press, 1974), 245–67; J. Gammie, "Loci of the Melchizedek Tradition of Gen. 14:18–20," *JBL* 90 (1971) 385–96; F. García Martínez, "4QAmram B 1:14; ¿Melkiresa o Melki-sedeq?" *RevQ* 12 (1985) 111–14; C. Gianotto, *Melchizedek e la sua tipologia: Tradizioni giudiche, cristiane e gnostiche* (sec II a.C.-sec.III d.C) (SrivB, 12; Brescia: Paideia, 1984); C.A. Gieschen, "Enoch and Melchizedek: The Concern for Supra-Human Priestly Mediators in 2 Enoch," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 369–386; I. Gruenwald, "The Messianic Image of Melchizedek," *Mahanayim* 124 (1970) 88–98 (in Hebrew); F. Horton, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews* (SNTSMS, 30; Cambridge/London/New York/Melbourne: Cambridge University, 1976); P. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*[c] (CBQMS, 10; Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1981); E.F. Mason, "Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 343–360; O. Michel, "Melchizedek," *TDNT* 4.568–71; B. Pearson, "The Figure of Melchizedek in the First Tractate of the Unpublished Coptic-Gnostic Codex IX from Nag Hammadi," *Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religion* (Supplements to Numen, 31; Leiden: Brill, 1975), 200–8; B. Pearson, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1990); J. Petuchowski, "The Controversial Figure of Melchizedek," *HUCA* 28 (1957) 127–36; H. Rowley, "Melchizedek and Zadok (Gen 14 and Ps 110)," *Festschrift für Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1950), 461–72; P. Piovanelli,"'Much to Say and Hard to Explain' Melchizedek in Early Christian Literature, Theology, and Controversy," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 411–430; M. Simon, "Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende," *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (1937) 58–93; R. Smith, "Abram and Melchizedek (Gen.

симого, не связанного с ранними традициями, происхождения некоторых из новых ролей и титулов Метатрона из более поздних концепций, возникших в процессе развития раввинистической и Хейхалот традиций. В-четвертых, новые роли и титулы, возможно, появились в результате соединения и переплетения некоторых из вышеупомянутых факторов.

Данные четыре возможности возникновения новых титулов теперь следует проанализировать более тщательно. Гипотеза о том, что многочисленные ответвления традиции могли способствовать появлению различных ролей и титулов Метатрона, не представляет собой нового взгляда на проблему, она обсуждалась в научной литературе и прежде. К примеру, в ставшем классическим исследовании Гершома Шолема проводится различие между двумя основными аспектами концепции Метатрона, которые, по мнению Шолема, соединились и слились в одно целое в раввинистических и Хейхалот источниках. Такими аспектами служат, с одной стороны, характерные признаки и обозначения Еноха, а с другой стороны, истории, связанные с такими небесными персонажами как Иаоил и Михаил. Шолем пишет, что

> в одном своем аспекте Метатрон идентифицируется с Иаоилом и Михаилом, и в источниках, свидетельствующих об этом, нет никаких указаний на его преображение из человеческого существа в ангельское. К источникам такого типа относятся талмудические тексты, в которых говорится о Метатроне. В другом своем аспекте Метатрон идентифицируется с фигурой Еноха, в том его образе, как он представлен в апокалиптической литературе и многочисленных текстах литературы аггады и таргумов, которые, хотя и не обязательно датируются более поздним временем, чем Талмуд, тем не менее, никак с ним не связаны. Ко

14, 18–20)," *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* LXXXVII (1965), 129–53; H. Stork, *Die sogenannten Melchizedekianer mit Untersuchungen ihrer Quellen auf Gedankengehalt und dogmengeschichtliche Entwicklung* (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, 8/2; Leipzig: A. Deichert, 1928); G. Vajda, "Melchisédec dans la mythologie ismaélienne," *Journal Asiatique* 234 (1943–1945) 173–83; G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem: Eine Studie zur Geschichte der Exegese* (BZNW, 5; Giessen: Töpelmann, 1927).

времени создания *Сефер Хейхалот*, или Третьей книги Еноха, эти два аспекта уже сплелись с одну концепцию.[21]

Мы приступаем к данному исследованию с надеждой на то, что оно поможет в установлении и прояснении различных тенденций, способствовавших формированию образа Метатрона.

Сначала, однако, следует предварить наше исследование некоторыми замечаниями и предостережениями, касающимися его пределов: невозможно в рамках столь короткого исследования предоставить исчерпывающее рассмотрение всех текстуальных свидетельств титулов Метатрона, встречающихся в раввинистической литературе.[22] Дейвид Гэлперин отме-

---

[21] G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary, 1965) 51.

[22] О Метатроне в преданиях см. D. Abrams, "The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead," *HTR* 87 (1994) 291–321; P. S. Alexander, "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch," *JJS* 28–29 (1977–1978) 156–180; idem, "3 (Hebrew Apocalypse) of Enoch," *OTP*, 1.223–315; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1951) 143–160; M. Black, "The Origin of the Name Metatron," *VT* 1 (1951) 217–219; M.S. Cohen, *The Shiᶜur Qomah: Liturgy and Theorgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*; J. Dan, "The Seventy Names of Metatron," in: J. Dan, *Jewish Mysticism. Late Antiquity* (2 vols.; Northvale: Jason Aronson, 1998) 1.229–34; idem, *The Ancient Jewish Mysticism* (Tel-Aviv: MOD Books, 1993) 108–124; J. R. Davila, "Of Methodology, Monotheism and Metatron," *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (eds. C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis; SJSJ, 63; Leiden: Brill, 1999) 3–18; idem, "Melchizedek, the 'Youth,' and Jesus," in: *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (ed. J. R. Davila; STDJ, 46; Leiden: Brill, 2003) 248–74; W. Fauth, "Tatrosjah-totrosjah und Metatron in der jüdischen Merkabah-Mystik," *JSJ* 22 (1991) 40–87; Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 156; Halperin, *The Faces of the Chariot*, 420ff; M. Hengel, *Studies in Early Christology* (Edinburgh: T&T Clark, 1995) 191–194; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980) 195–206; M. Himmelfarb, "A Report on Enoch in Rabbinic Literature," *SBLSP* (1978) 259–69; C. Kaplan, "The Angel of Peace, Uriel – Metatron," *Anglican Theological Review* 13 (1931) 306–313; M. Idel, "Enoch is Metatron," *Immanuel* 24/25 (1990) 220–240; idem, *The Mystical Experience of Abraham Abulafia* (tr. J. Chipman; Albany: SUNY, 1988) 117–19; S. Lieberman, *Shekiin* (Jerusalem, 1939) 11–16; idem, "Metatron, the Meaning of his Name and his Functions," Appendix to Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 235–241; R. Margaliot, *Malʾakei ᶜElyon* (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1964) 73–108; Milik, *The Books of Enoch*, 125–35; G.

чает, что «проблемы, связанные с образом Метатрона – одни из самых сложных в изучении иудейской ангелологии».[23] Следовательно, данное изложение титулов следует рассматривать только как своего рода предварительное введение в изучение основных титулов этого загадочного ангельского существа. В свете «енохической» перспективы данного исследования мы в основном будем концентрировать наше внимание на титулах Еноха-Метатрона, засвидетельствованных в *Сефер Хейхалот*, поскольку в этом тексте, принадлежащем к традиции Меркавы, Метатрон прямо идентифицируется с Енохом, и в нем прослеживается великое множество традиций, связанных с изучаемой нами концепцией.

В добавление к изучению Третьей книги Еноха будут приведены различные свидетельства, относящиеся к ролям и титулам Метатрона, которые можно обнаружить в таргумах, Мишне,

F. Moore, "Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron," *HTR* 15 (1922) 41–85; C. Mopsik, *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des palais* (Paris: Verdier, 1989) 28ff; C. R. A. Morray-Jones, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition," *JJS* 43 (1992) 1–31, esp.7–11; A. Murtonen, "The Figure of Metatron," *VT* 3 (1953) 409–411; H. Odeberg, "Föreställningarna om Metatron i äldre judisk mystic," *Kyrkohistorisk Årsskrift* 27 (1927) 1–20; idem, *3 Enoch, or the Hebrew Book of Enoch*, 79–146; idem, "Enoch," *TDNT* 2.556–560; A. Orlov, "The Origin of the Name 'Metatron' and the Text of 2 (Slavonic Apocalypse) of Enoch," *JSP* 21 (2000) 19–26; Schäfer, *Hidden and Manifest God*, 29–32; G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, 43–55; idem, *Kabbalah*, 377–381; idem, *Major Trends*, 43–55; idem, "Metatron," *EJ* (Jerusalem: Keter, 1971) 11.1443–1446; idem, Origins of the Kabbalah, 214–15; A. Segal, *Two Powers*, 60–73; G.G. Stroumsa, "Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ," *HTR* 76 (1983) 269–288; L.T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology* (WUNT, 2. Reihe, 70; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995) 71ff; I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar* (3 vols.; London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1989) 2.626–632; G. Vajda, "Pour le dossier de Metatron," in: *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to A. Altmann* (eds. S. Stein and R. Loewe; University of Alabama Press, 1979) 345–354; E.E. Urbach, *The Sages, Their Concepts and Beliefs* (2 vols.; tr. I. Abrahams; Jerusalem, 1975) 1.138–139; 2.743–744; E. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1994) 113, 334; idem, "Metatron and Shi^cur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz," in: *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism* (eds. K. E. Groezinger and J. Dan, Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1995) 60–92.

[23] Halperin, *The Faces of the Chariot*, 420.

Иерусалимском и Вавилонском Талмудах, мидрашах и литературе, связанной с традицией Хейхалот. Все эти разрозненные, и зачастую весьма озадачивающие, свидетельства будут рассмотрены с равным вниманием, поскольку даже в поздних средневековых раввинистических текстах и преданиях могли сохраниться ранние материалы, имеющие отношение к предмету нашего исследования. По признанию многих ученых, вопрос датировки раввинистических текстов — это «проблема, печально знаменитая своим ускользающим от точного исследования характером».[24] Еще сложнее выносить суждения о степени древности отдельных мотивов и тем, содержащихся в этих источниках.

В моем изложении материала, относящегося к отдельным конкретным ролям и титулам, я, как правило, буду начинать исследование, по мере возможности, со свидетельств, содержащихся в Третьей книге Еноха, источнике, в котором Метатрон напрямую идентифицируется с Енохом (и эта идентификация имеет ключевое значение для данного исследования), за которыми последует приведение других свидетельств, в той мере, в какой они относятся к развитию концепций отдельных обязанностей или обозначений Метатрона.

Наконец, следует подчеркнуть, что данное изложение не претендует на исчерпывающее рассмотрение каждой отдельной роли или каждого отдельного титула. Следовательно, приведенные тексты и комментарии к ним следует рассматривать как своего рода предварительные наброски, имеющие целью помочь читателю познакомиться с возможными обязанностями и обозначениями Еноха-Метатрона в раввинистических источниках и литературе Хейхалот.

ИМЯ «МЕТАТРОН»

Предваряя исследование символического смысла образа Метатрона, необходимо сделать некоторые замечания о возможных реконструкциях этимологии имени «Метатрон». Несмотря на значительное число попыток, предпринятых учеными с целью приоткрыть завесу тайны этого слова, приводящего

[24] Himmelfarb, “A Report on Enoch in Rabbinic Literature,” 259.

исследователей в замешательство, имя этого великого ангела по-прежнему остается загадкой для тех, кто изучает источники ранней иудейской мистики.[25] На данное время не существует никакого консенсуса среди ученых по вопросу происхождения имени Метатрон, которое встречается в раввинистических источниках в двух формах, одна из которых состоит из шести букв, מטטרון, другая из семи, מיטטרון. Исследователи выдвигали многочисленные гипотезы о возможной этимологии этих еврейских лексем. По крайней мере девять возможных решений проблемы, бытующих в научной литературе, заслуживают рассмотрения.

1. Некоторые ученые полагают, что имя Метатрон, возможно, происходит от слова מטרא, означающего приблизительно «того, кто стоит на страже», существительного, по-видимому, производного от корня נטר, «охранять, защищать».[26] Хуго Одеберг указывает на самое раннее упоминание такого случая словообразования в сочинении *Шимуша Рабба*, где Енох представлен облаченным в сияние света, и ему поручено стеречь души тех, кто возносится с земли на небеса.[27] Эту гипотезу поддерживали Адольф Йеллинек, по мнению которого נטר служит возможным этимологическим основанием для образования слова Метатрон,[28] и Маркус Ястров, указавший с своем словаре на слово מטרא как на возможный этимологический источник для образования имени Метатрон.[29]

2. Вторая предложенная гипотеза состоит в том, что данное имя, возможно, происходит от слияния двух греческих слов, μετά и θρόνος, которые, будучи объединены в одно слово,

---

[25] Утверждение Гершома Шолема, которое мы здесь приводим, может служить своего рода «оптимистическим» лозунгом для любых возможных попыток установить этимологию слова «Метатрон». Исследователь сделал замечание, что «происхождение имени Метатрон – тайна, покрытая мраком, и сомнительно, чтобы когда-либо появилось объяснение его этимологии. Возможно, это имя намеренно было изобретено как тайна и не имеет никакого конкретного значения, а может быть, оно произошло из подсознательной медитации или в результате глоссолалии». Scholem, “Metatron,” *EJ*, 11.1445–1446.

[26] Odeberg, *3 Enoch*, 1.125.

[27] Odeberg, *3 Enoch*, 1.126.

[28] A. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala* (Leipzig: Fritzsche, 1852) 4.

[29] M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York: Judaica Press, 1985) 767.

μετάθρονος, могли бы обозначать «того, кто совершает служение за троном», или «того, кто восседает на троне рядом с Троном Славы». Эта гипотеза получила признание ряда ученых, но была отвергнута Шолемом, отметившим, что «в греческом языке не существует такого слова как *Metathronios*, и весьма маловероятно, чтобы евреи сами составили или придумали греческое выражение подобного рода».[30] Шолем также отмечает, что в талмудической литературе слово θρόνος никогда не служит эквивалентом соответствующего слова древнееврейского языка.[31] В ходе своего критического анализа Шолем приходит к выводу, что, несмотря на попытки некоторых исследователей привести дополнительные доказательства в пользу этимологии имени Метатрон как комбинации греческих слов μετά и θρόνος, «эта часто повторяемая этимология ... не имеет обоснования».[32]

3. Третья возможность этимологии имени Метатрона состоит в том, что оно, по мнению ряда ученых, происходит от греческого слова σύνθρονος в смысле «сидящего на Троне рядом с Богом».[33] Одеберг подверг критике такую этимологию, так как «не существует ни единого известного иудейского источника, в котором бы Метатрон был представлен как сидящий с Богом на одном Троне».[34] Шаул Либерман, однако, в своем исследовании этимологии этого имени[35] приводит новые аргументы в пользу принятия такого решения проблемы.[36]

4. В еще одной предложенной гипотезе это имя объясняется как ассоциирующееся с иранским Богом Митрой. Одеберг приводит список возможных параллелей между Метатроном

---

30 Scholem, *Major Trends,* 69.

31 Scholem, *Major Trends,* 69.

32 Scholem, *Jewish Gnosticism*, 91.

33 Филип Александер указал на возможный эквивалент к слову *sunthronos*, греческое слово *metaturannos*, которое можно было бы перевести как «тот, кто находится рядом с правителем». Alexander, "3 Enoch," 243.

34 Odeberg, *3 Enoch*, 1.137.

35 S. Lieberman, "Metatron, the Meaning of His Name and His Functions," in: I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980) 235–241.

36 Петер Шефер высказался в поддержку этой гипотезы. Он заметил, что «самой убедительной представляется этимология Либермана: Metatron = греческое metatronos = metathronos = synthronos; т.е. «меньший бог», трон которого находится возле великого «главного Бога». Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 29, n. 70.

и Митрой, подчеркивая их похожие небесные обязанности. По мнению этого ученого, роль Митры в качестве Заступника мира, Посредника между небом и землей, Князя мира, а также Свидетеля всех мыслей, слов и дел напоминает о подобных титулах и видах деятельности Метатрона.[37]

5. Имя Метатрона также, возможно, происходит от латинского слова *metator* (вождь, проводник, землемер или посланник), которое, если его транслитерировать еврейскими буквами, будет выглядеть как מטיטור или מיטטור. Эта гипотеза была принята некоторыми знаменитыми и авторитетными средневековыми авторами, принадлежащими к традиции иудейской мистики, такими, как Елеазар из Вормса и Нахманид.[38] Шолем подвергает критике эту гипотезу, отмечая, что «среди подлинных источников, содержащих рассуждения о Метатроне, невозможно обнаружить сведений, которые могли бы подтвердить происхождение этого имени от слова *metator*».[39]

Несмотря на скептицизм Шолема, Филип Александер недавно вновь привлек внимание к этой этимологии. Разъясняя свои аргументы в пользу такого происхождения имени Метатрон, он указывает на латинское слово *metator*, которое существует в виде заимствования в греческом языке в форме *mitator*, что означает, наряду с другими смыслами, командира в римской армии, в чьи обязанности входило быть предвестником, т.е. идти впереди колонны на марше для приготовления места, предназначенного для разбивки лагеря.[40] В свете такого значения Александер высказал предположение, что это слово «могло сначала относиться к ангелу Господню, который вел Израиль через пустыню, ведь этот ангел действовал как *metator* в римской армии, возглавляя израильтян на их пути через пустыню».[41] Исследователь также предполагает, что и сам Енох мог рассматриваться посвященными как *metator* или предвестник, поскольку он был тем, кто показывает, «как им следует избегать пустыни этого мира, чтобы перенестись в вышнюю обетованную

---

37 Odeberg, *3 Enoch*, 1.132.

38 Odeberg, *3 Enoch*, 1.127–128.

39 Scholem, *Jewish Gnosticism*, 43.

40 Alexander, "From Son of Adam to a Second God," 107; Alexander, "3 Enoch," 243.

41 Alexander, "From Son of Adam to a Second God," 107. См. также, Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs,* 1.139.

землю».[42] Александер подчеркивает, что факт заимствования слова *metator* в древнееврейском и иудео-арамейском языках, засвидетельствованного в них со всей очевидностью, служит дополнительным подтверждением этой этимологии.[43]

6. Еще одним возможным этимологическим объяснением имени «Метатрон» считается греческое слово μέτρον, «мера». Адольф Йеллинек, возможно, был первым из ученых, предложивших слово μέτρον в качестве альтернативной интерпретации имени Метатрона, на том основании, что Метатрон идентифицируется с египетским божеством Хором.[44] Гедальяху Струмза в своей недавно опубликованной статье приводит некоторые новые убедительные обоснования принятия этой этимологии, в центре которых стоит тот факт, что Метатрон не только был носителем Божьего Имени, но и служил измерением Бога и рассматривался в таком качестве в традиции *Шиур Кома* (преданиях о мере Тела Бога).[45] Струмза приводит доводы в пользу того, что «следует вновь принять во внимание возможность для слов μέτρον и/или *metator* (не стоит исключать слияния этих двух терминов) быть этимологическим истоком имени Метатрона».[46] Мэтью Блэк в своей небольшой статье, посвященной происхождению имени Метатрона, выдвинул некоторые дополнительные аргументы в пользу этой этимологии. По мнению Блэка, истоки слова «метатрон» можно распознать в ранее не замеченном учеными письменном источнике, а именно сочинении *Вопросы и Ответы на книгу Бытия* Филона Александрийского, сохранившемся только в переводе на армянский язык, где среди титулов Логоса обнаруживается термин *praemetitor*. Блэк высказал предположение, что *praemetitor*, возможно, связан с термином μετρητής, греческим эквивалентом латинского *metator*, «землемер», и этим титулом обозначается Логос.[47]

7. Джозеф Дан предложил гипотезу, что имя «Метатрон», возможно, связано с функцией этого ангела как носителя Бо-

---

[42] Alexander, “From Son of Adam to a Second God,” 107.
[43] Alexander, “3 Enoch,” 243.
[44] Odeberg, *3 Enoch*, 1.134.
[45] Stroumsa, "Forms of God: Some Notes on Metatron and Christ," 287.
[46] Ibid, 287.
[47] M. Black, “The Origin of the Name Metatron,” *VT* 1 (1951) 218.

жьего имени. В текстах, содержащих сведения о Метатроне, этот великий ангел часто именуется «малым YHWH», то есть меньшим проявлением Божьего Имени. Дан предлагает воспринимать выражение «в нем» существующее во фразе из Книги Исхода 23:21 «ибо мое имя в нем», как относящееся к Метатрону,[48] предполагая, что «внутри него было невыразимое Божье имя, дававшее ему силу».[49] Дан также считает возможным, принимая во внимание фразу «мое имя в нем», истолковывать имя Метатрона как имеющее отношение к четырем буквам Божьего Имени».[50] По мнению этого исследователя, «по-видимому, это слово соотносится с четырьмя буквами слова *tetra*, т.е. числом четыре по-гречески, которое вставлено в середину имени Ме*татр*он».[51] Дан, тем не менее, осторожно замечает, что у этой этимологии нет достаточных оснований для проверки ее подлинности.

8. Во введении к своему переводу на французский язык Третьей книги Еноха Шарль Мопсик высказал предположение, что этимологию имени «Метатрон» следует увязывать с историей Еноха, так как она, возможно, имеет происхождение от греческих слов, использованных в Септуагинте для перевода текста Быт. 5:24: «И ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его». Мопсик отмечает, что в версии Септуагинты текстов Быт. 5:24 и Сир. 44:16 еврейский глагол לקח («брать»)

---

[48] *Бавли Санхедрин* 38b: «Однажды *Мин* сказал раву Идит: Написано, *И Моисею сказал Он: взойди к Господу*. Но, в самом деле, должно быть сказано, *Взойди ко мне*! – Это был Метатрон [тот, кто это сказал], ответил он, чье имя подобно имени Господа, так как написано, Ибо мое имя в нем». Эта фраза также упоминается в *3 Енох* 12:5 в контексте объяснения титула Метатрона «малый Яхве»: «Он [Бог] возложил мне его [венец] на голову и дал мне имя «Малый Яхве» пред всей Своей свитой в выси, как написано: Мое Имя в нем». Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 189.

[49] Dan, *The Ancient Jewish Mysticism*, 109.

[50] В отношении этой этимологии следует упомянуть, что в одной арамейской надписи на чаше для заклинаний Метатрон идентифицируется с Богом. Александер заметил, что «возможно даже рассматривать использование слова Метатрон на этой чаше как Божье имя». Alexander, “The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch,” 167. Подробное обсуждение этой надписи можно найти в работе: Cohen, *Liturgy and Theurgy*, 159; Lesses, *Ritual Practices to Gain Power*, 358–9.

[51] Dan, *The Ancient Jewish Mysticism*, 109–110.

передается греческими глаголами μετέθηκεν или μετετέθη.[52] По мнению этого ученого, самая существенная часть слова «Метатрон» (מטטרון) – первые три согласные, а именно, *MTT* (מטט), так как суффикс *RON* (רון) – это техническое дополнение, представляющее собой общую особенность различных ангельских имен в иудейских текстах, посвященных ангелологии. Мопсик, таким образом, приходит к выводу, что, возможно, три согласных самой значимой части Метатрон, מטט, служат транслитерацией в той или иной форме греческого слова μετετέθη. Подразумевая лингвистические параллели подобного рода, Мопсик высказывает предположение, что имя «Метатрон» может означать «того, кто был перенесен», и, таким образом, оно свидетельствует о непосредственной связи с историей перенесения на небеса Еноха.[53]

9. Невозможно также полностью отбросить вероятность отсутствия вообще каких-либо этимологических объяснений имени «Метатрон». Некоторые исследователи отмечают, что вполне возможно у этого имени нет никакой этимологии и оно «может быть просто невнятным сочетанием звуков, подобно магическим именам *Адирирон* и *Дапдапирон*, которыми изобилуют тексты, относящиеся к традициям Меркавы и Хейхалот».[54]

1. «ПРЕЖНИЕ» РОЛИ И ТИТУЛЫ

Метатрон как писец

Известная ранняя апокалиптическая роль седьмого допотопного патриарха как писца, составляющего прошения от имени падших Стражей и записывающего небесные откровения, вновь появляется в контексте традиции Меркавы, как важная обязанность нового героя, великого ангела Метатрона. Одно из возможных[55] ранних свидетельств такого рода профессиональ-

---

[52] Mopsik, *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des palais*, 48.

[53] Mopsik, *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des palais*, 48.

[54] Alexander, "3 Enoch," 1.243; idem, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch," 162.

[55] Исследователи уже отмечали, что идентификация Еноха и Метатрона в этом тексте могла возникнуть в результате более позднего добавления,

ной деятельности Еноха-Метатрона можно обнаружить уже в таргумической литературе, где имя патриарха упоминается в связи с обязанностями писца, которые теперь надлежит исполнять великому ангелу. В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Книгу Бытия 5:24 говорится: «Енох совершал служение пред Богом, и вот, его не стало среди обитателей земли, ибо он был взят на небо по повелению Господа, и было дано ему имя Метатрон, Великий Писец (ספרא רבא)».[56]

Интересно отметить, что в тексте из *Таргума Псевдо-Ионафана* упоминается новый титул вознесенного патриарха, «великий писец», о котором ничего не говорится в ранней енохической литературе. Несмотря на то, что в тексте таргума не раскрываются все детали обязанности писца, приписанной Метатрону, в другой истории, присутствующей в талмудической литературе, обнаруживаются дополнительные подробности, характеризующие такого рода обязанность. Историю, о которой идет речь, можно найти в Вавилонском Талмуде, где говорится о том, как рабби второго века, Элиша бен Абуя, также известному как Ахер, было позволено увидеть Метатрона, сидящего и записывающего заслуги Израиля.

В тексте из *Бавли Хагига* 15а говорится:

> Ахер повредил побеги. О нем в Писании говорится: Не дозволяй устам твоим вводить в грех плоть твою. Что это означает? — Он увидел, что Метатрону было даровано позволение сидеть и записывать заслуги Израиля. Сказал он: учили меня, согласно традиции, что в вышнем мире не сидят, не соперничают, не отворачиваются и не устают. Быть может — Боже упаси! — существуют два божества! [Вследствие чего] Метатрона вывели вон и наказали его шестьюдесятью огненными плетьми, сказав ему: Почему ты не встал перед ним, когда его увидел? Дано было ему [затем] позволение стереть заслуги Ахера. Сошел Глас Божий и сказал: Вернитесь ко мне, вы блудные дети — кроме Ахера. [Вследствие чего] он сказал: Поскольку я был изгнан из вышнего мира, я пойду и буду наслаждаться этим миром. Так пошел Ахер путями зла.[57]

поскольку такой идентификации не обнаруживается в палестинских таргумах. См. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, 197.

56 *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (tr. M. Maher, M.S.C.; The Aramaic Bible, 1B; Collegeville: The Liturgical Press, 1992) 36.

57 I. Epstein, *Soncino Hebrew-English Talmud. Hagiga* 12 b. Эта история почти в точности повторяет текст, приведенный в *Меркава Рабба* (*Synopse* §672):

Следует особо отметить, что в этой талмудической истории должность писца, которой наделен Метатрон, упомянута в связи с его обязанностью записывать заслуги Израиля. Подобного рода соединение образа Метатрона в роли писца с его обязанностью вести записи человеческих заслуг (а в случае с Ахером стирать их) указывает на сложную природу обязанностей писца, которая, как и в случае Еноха, включает в себя должность свидетеля на Божьем суде.

Особенный интерес для данного исследования представляет вопрос о том, действительно ли этот талмудический текст хранит память ранних апокалиптических преданий об обязанностях Еноха как писца.

Шолем, обычно последовательно придерживавшийся того мнения, что талмудические тексты свидетельствуют о традиции предсуществующего Метатрона, и что в них не прослеживается связи между Метатроном и седьмым допотопным патриархом, в данном случае с осторожностью допускает возможность подобного рода связи. Он высказал предположение, что

> в тексте из трактата *Хагига* 15a ... возможно, содержится свидетельство сохранившегося предания о вознесении Еноха, которому в самом деле приписана подобная роль в *Книге юбилеев* 4:23: «И мы привели его в рай Едем к славе и почести. И вот здесь он записывает суд и вечное наказание, и всякое зло сынов детей человеческих». Оба рода деятельности дополняют друг друга.[58]

Несмотря на такое осторожное утверждение о возможности связи между обязанностями писца, относящимися к Еноху и Метатрону в *Бавли Хагига* 15a, мнение Шолема по этому вопросу остается двойственным. Он добавляет, что «данное сходство

“... Элиша бен Абуя обрубил побеги. Относительно него в Писании говорится: Не дозволяй устам твоим и т.д. Говорят о нем так: Когда Элиша снизошел к Колеснице, он увидел Метатрона, которому было дано позволение сидеть (לישב) и записывать (לכתוב) заслуги Израиля по одному часу в день. Он сказал: мудрецы учили: в вышнем мире не стоят и не сидят, не завидуют и не соперничают, и не лгут (עורף), и не страдают. Он подумал: может быть, на небесах два владычества? Тотчас взял Он Метатрона из-за небесной завесы и выпорол его шестьюдесятью огненными ударами, и дал Он позволение Метатрону сжечь заслуги Элиши». Schäfer et al., *Synopse*, 246.

[58] Scholem, *Jewish Gnosticism*, 51.

доказывает меньше, чем кажется, что оно доказывает»,[59] поскольку как в иудейских псевдоэпиграфах, так и в сочинениях, принадлежащих к традиции Хейхалот, можно обнаружить образы ангелов-писцов.[60] По-видимому, сомнения Шолема[61] относительно безоговорочной идентификации Метатрона с Енохом в талмудическом тексте основано отчасти на его выборе псевдоэпиграфических источников, свидетельствующих об обязанностях Еноха как писца. Так Шолем ограничивается только свидетельствами, отраженными в Первой книге Еноха и *Книге юбилеев*, не принимая во внимание важное свидетельство, содержащееся в другом источнике времен Второго Храма, а именно, Второй книге Еноха.. Но если бы предание о деятельности писца, присущей Еноху, представленное во Второй книге Еноха, было использовано в ходе его исследования, невозможно было бы не заметить дополнительных деталей, относящихся к данной теме, которые более тесно связывают ранние енохические предания с раввинистической традицией о Метатроне, представленной в *Бавли Хагига* 15a.[62] В соответствующем тексте из Вавилонского Талмуда говорится, что «Метатрону было даровано позволение *сидеть* и записывать заслуги Изра-

---

[59] Александер, по-видимому, склонен воспринимать свидетельство текста из *Бавли Хагига* 15a менее настороженно, чем Шолем. Так, например, он отмечает, что «неясно, когда образ Метатрона вобрал в себя енохическую традицию. В относящемся к данной теме тексте из Вавилонского Талмуда (*б. Хагига* 15a) говорится о том, что «Метатрону было даровано позволение сидеть и записывать заслуги Израиля». Роль писца могла быть принята Метатроном от Еноха, в том его образе, как он представлен в текстах, изображающих его небесным писцом» (*Юб.* 4:23; *Пс-И. Быт.* 5:24).....» Alexander, “The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch,” 164.

[60] Scholem, *Jewish Gnosticism*, 51.

[61] Следует отметить, что, в отличие от Шолема, утверждавшего, что текст из *Бавли Хагига* относится к традиции, представлявшей Метатрона предсуществующим небесным существом, Кристофер Роуленд привлекает внимание читателей к ряду интригующих параллелей с ранними енохическими традициями, отраженными во Второй книге Еноха, особо подчеркивая, что «существует раннее свидетельство, подтверждающее, что образ небесного писца, который записывает заслуги людей, был хорошо известен в традиции иудаизма и тесно связан с легендами, складывавшимися вокруг фигуры Еноха». Rowland, *The Open Heaven*, 338.

[62] Роуленд отметил, что, как и в *Бавли Хагига* 15a, во Второй книге Еноха также содержится свидетельство предания о том, что Енох сидит по левую руку от Бога. См. Rowland, *The Open Heaven*, 496, n. 59.

иля. Сказал он: учили меня, согласно традиции, что в вышнем мире *не сидят* (לא ישיבה), не соперничают, не отворачиваются и не устают....»[63] Важная деталь этого рассказа состоит в том, что мотив обязанностей писца, которыми наделен Метатрон, соединен с мотивом его сидения на небесах, что представляет собой исключение из привила, согласно которому никто кроме Бога не может сидеть на небесах. В талмудическом тексте такого рода исключительное позволение восседать на небесах даровано Метатрону благодаря его обязанности писца, чтобы он мог сесть и записать заслуги Израиля. Вся история отступничества Ахера построена на этом мотиве восседающего на троне ангельского писца, послужившего для Элишы бен Абуя главным камнем преткновения, приводящего его к еретическому умозаключению о двух «владычествах» (ב׳ רשויות) на небесах.[64] В свете материалов, обнаруженных во Второй книге Еноха, где Енох восседает на небесах записывая откровения Бога и Уриила (Веревеила), этот уникальный мотив ангела-писца, восседающего в вышней области, может служить дополнительным доказательством того, что предание о Метатроне, нашедшее отражение в *Бавли Хагига* 15а, связано с ранней енохической традицией, а также того, что этот ангел-писец, в конечном счете, – не кто иной как перенесенный на небеса седьмой патриарх.

В то время как деятельность Еноха как писца, засвидетельствованная в Первой книге Еноха, *Книге юбилеев* и *Книге исполинов*, никак не соотносится с мотивом сидения Еноха на небесах, в предании, нашедшем отражение в славянском апокрифе, эти два мотива со всей очевидностью связаны между собой.[65] В главе 23-ей Второй книги Еноха представлен ангел Веревеил, повелевающий Еноху сесть: «Сядь, напиши то, что поведал тебе....» Затем патриарх изображается подчинившимся этому ангельскому повелению и воссевшим в вышине. Следует отметить, что факт сидения в этом источнике, также как и в *Бавли Хагига* 15а, напрямую связан с обязанностями писца, которые главный герой исполняет на протяжении длительного периода времени. Так в главе 23 Второй книги Еноха патриарх сообщает

---

63 *Бавли Хагига* 15а.

64 *Бавли Хагига* 15а.

65 В табличке из Ниневии, однако, говорится о восшествии на трон Энмедуранки в собрании богов.

своим слушателям: «Я же, просидев еще тридцать дней и тридцать ночей, подробно записал <все>.»[66]

Следует отметить, что свидетельство, содержащееся во Второй книге Еноха, позволяет по-новому проинтерпретировать содержание предания, обнаруженного в *Бавли Хагига* 15а и помогает развеять сомнения, ранее высказанные Шолемом, относительно того, что в *Бавли Хагига* образ Метатрона, возможно, не связан с енохическими традициями небесного писца.

Теперь следует рассмотреть другое важное свидетельство, относящееся к данной теме, которое содержится в Третьей книге Еноха.[67] Здесь важно отметить, что в главе 16 *Сефер Хейхалот*, как и в тексте из *Бавли Хагига*, Енох-Метатрон представлен восседающим на троне на небесах. Несмотря на то, что в тексте из *Сефер Хейхалот* роль Еноха-Метатрона идентифицируется непосредственно не с должностью писца,[68] а скорее с обязанностью небесного судьи, в мотиве сидения на троне, перенесенном в контекст енохической истории этого сочинения, возможно, содержится намек на его обязанность писца. В этой связи не случайно, что в ранних рассказах о Енохе обязанность писца, приписанная патриарху, зачастую связана с его заметной ролью в процедурах Божьего суда, как эсхатологического, так и того который случился перед Потопом. По-видимому, не представляется случайным тот факт, что в *3 Енох* 16:1–5 (*Synopse* §20) образ Еноха-Метатрона в качестве небесного писца заменен на образ помощника Бога на небесном суде, так как оба рода деятельности были тесно связаны между собой уже в ранних текстах, относящихся к енохической традиции. Текст, о котором идет речь, гласит следующее:

> Первоначально я восседал на великом троне у дверей в Седьмой Зал, и я судил (ודנתי) всех обитателей высот властью Святого, будь Он Благословен... когда я восседал в небесном Суде (יושב בישיבה של מעלה). И князья царств стояли подле меня, справа и слева – властью Святого, будь Он Благословен. Но когда *Ахер* появился, чтобы узреть видение *Меркавы*, он остановил свой взор на мне – испугался и затрепетал предо мной. Его душа

[66] Л.М. Навтанович, «Книга Еноха», *Библиотека литературы Древней Руси* (под ред. Д.С. Лихачева; 20 томов; С.-Петербург, 1999) 3.214–215.

[67] Исследователи считают, что *3 Енох* 16 – это позднее добавление к главам 3–15. См.: Odeberg, *3 Enoch*, 1.85–87; Alexander, "3 Enoch," 268, n. 16.

[68] Himmelfarb, "A Report on Enoch in Rabbinic Literature," 261.

> настолько встревожилась, что была готова покинуть его из-за его страха, трепета и ужаса предо мной, когда он увидел меня сидящим на троне, подобно царю, вместе с ангелами-служителями, стоящими рядом со мной, подобно слугам, и всеми князьями царств, увенчанными венцами, стоящими вокруг меня.[69]

Филип Александер отмечает, что версия рассказа, содержащаяся в талмудическом тексте из *Бавли Хагига* 15а, вероятно, предшествует версии, засвидетельствованной в *3 Енох* 16,[70] что означает происхождение роли ангельского судьи из традиции, связанной с обязанностью писца, приписанной Еноху-Метатрону. В этом отношении Кристофер Роуленд заметил, что роль Еноха-Метатрона как небесного свидетеля, представленная в *3 Енох* 16, соотносится с его обязанностью писца в тексте из *Бавли Хагига* 15а и в ранних енохических рассказах. Исследователь особо подчеркивает, что

> в Еврейской книге Еноха[71] Метатрон представлен судьей в небесном суде, в то время как в Вавилонском Талмуде[72] он выступает в роли всего лишь небесного писца, записывающего заслуги Израиля. Различие в образах Метатрона отражает различие версий енохических традиций.[73] Роль Еноха-писца и небесного свидетеля относится к древнейшей части традиции (*Книга юбилеев* 4:23; *Завет Авраама*, редакция В 11; Первая книга Еноха 12; *Таргум Псевдо-Ионафана* на Быт. 5.24). С другой стороны, нам известны свидетельства о Енохе как небесном существе.... В Вавилонском Талмуде. однако, по-видимому, Метатрон сидит возле Бога, записывая заслуги Израиля.[74]

В заключении этой части нашей работы можно отметить, что переход героя нашего исследования в новое качество, связанное с ролью судьи, восседающего во главе небесного суда, засвидетельствованное в *3 Енох* 16, по-видимому, был предопределен некоторыми отличительными признаками Метатрона, отраженными в *Сефер Хейхалот*. В свете возвышенного образа Метатрона в этой макроформе становится понятным, почему в

---

69 Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 194; Schäfer et al., *Synopse*, 10–11.

70 Alexander, “3 Enoch,” 268.

71 *3 Енох* 16.

72 *Бавли Хагига* 15а.

73 Или, скорее, разные, но тесно связанные между собой роли Еноха-Метатрона.

74 Rowland, *The Open Heaven*, 336–7.

предании, нашедшем свое отражение в *Сефер Хейхалот* 16, прослеживается попытка представить Еноха-Метатрона небесным судьей, председательствующим на небесном суде, а не просто в юридическом статусе писца, записывающего заслуги Израиля. Подобного рода образ Метатрона не соответствовал бы его новому небесному статусу, сложившемуся в целостную картину в этом источнике, в рамках которой он представлен во впечатляющих ролях второго божества и меньшего проявления Божьего имени.

Метатрон как знаток небесных тайн

В 11-ой главе Третьей книги Еноха находит свое отражение мотив всеохватного знания Метатрона и его безмерной компетентности в эзотерических вопросах. В этом сочинении, относящемся к традиции Хейхалот, высший ангел открывает рабби Ишмаэлю тайну о том, что он, Метатрон, – тот, кому Бог поведал «все тайны Премудрости, и все глубины Священного Закона, и все мысли человеческого сердца».[75] Этот текст производит такое впечатление, что полнота всех тайн мироздания, раскрытая этому ангелу, сравнима только со знанием самого Бога, так как, по словам Метатрона, все секреты мира и все порядки (тайны)[76] творения раскрыты перед ним в той же мере, «как они обнаружены перед Творцом».[77]

Из текста *Сефер Хейхалот* мы узнаем, что посвящение ангела в секреты и тайны мироздания позволяет ему проникнуть в сущность внешней и внутренней природы вещей: тайны творения и помыслы в человеческих сердцах. Метатрон сообщает рабби Ишмаэлю, что он обладает уникальной способностью предвидения, позволяющей ему созерцать «глубинные тайны и чудесные секреты. Еще до того, как человек подумает втайне, я [Метатрон] уже вижу его мысль; до того, как он сделает что-либо, я уже вижу его поступок. Нет ничего на небе вверху и в глубине земли, что было бы сокрыто от меня».[78]

Некоторые детали того описания владения тайнами пере-

---

[75] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 188.

[76] В некоторых рукописях Третьей книги Еноха используется слово «тайны» вместо слова «порядки». См. Alexander, "3 Enoch," 264, note c.

[77] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 188.

[78] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 188.

кликаются с соответствующими концепциями, известными из ранних текстов и материалов, связанных с именем царя Энмедуранки. Во-первых, подчеркивание мотива тайн, «порядков творения», о которых говорится в Третьей книге Еноха, соотносится с мотивом тайн и секретов в табличке из Ниневии,[79] особым образом связанных с концепциями космологии и сотворения мира. Увлечение автора рассматриваемого сочинения тайнами порядков творения также напоминает похожие мотивы в ранних книгах о Енохе, особенно в *Астрономической книге*, в которой наставления Уриила в астрономических, космологических и метеорологических вопросах также можно рассматривать как имеющие отношения к подобного рода порядкам. Наконец, не следует забывать и о Второй книге Еноха, где рассказ о тайнах творения занимает центральное место в откровении, предоставленном Господом вознесенному Еноху.

Подчеркивание мотива проникновения в тайны человеческих сердец в Третьей книге Еноха также перекликается с ранними енохическими материалами, а именно со *2 Енох* 50:1, где говорится, что седьмой допотопный патриарх раскрывает своим детям тайну о том, что он – тот, кто способен видеть скрытые поступки каждого человека как в зеркале: «Я записал все достижения каждого человека в письменах и никто не может (спрятаться) из рожденных на земле, и не (могут) его достижения оставаться в тайне. Я вижу все как в зеркале».[80]

Следует отметить, что не только в отношении содержания тайн, но также и в отношении способа посвящения мы видим удивительные соответствия между Второй и Третьей книгами Еноха. Хуго Одеберг был первым, кто заметил, что посвящение в тайны Еноха-Метатрона в Третьей книге Еноха напоминает похожее действие, представленное во Второй книге Еноха, где патриарх сначала проходит посвящение с помощью ангела (или ангелов), а затем Господа.[81] В *Сефер Хейхалот* получил отражение такой же двухступенчатый процесс посвящения, так как Енох-Метатрон сначала посвящается в тайны Князем Му-

---

[79] О содержании этого источника см. W.G. Lambert, "Enmeduranki and Related Matters," *JCS* 21 (1967) 126–38.

[80] *2 Енох* 50:1.

[81] Odeberg, *3 Enoch*, 1.55.

дрости и Князем Разумения, а затем и самим Святым, будь Он благословен.[82]

Представляется интересным то, что, в отличие от ранних рассказов о Енохе, где приводятся свидетельства о его знании тайн, но не используется никаких титулов, относящихся к данному роду деятельности,[83] в *3 Енох* 48C:7 (*Synopse* §73) прямо говорится о новом титуле Еноха-Метатрона как «Знатоке тайн», ויודע רזים:

> Я назвал его Моим Именем – Малый Яхве (יוי הקטן), владыка Божьего Присутствия (שר הפנים), Знающий тайны (ויודע רזים). Каждую тайну Я открыл ему с любовью, и каждый секрет Я открыл ему с прямотой.[84]

Другой важной особенностью мотива знания Метатроном тайн мироздания, отличающей литературу традиции Хейхалот от ранних енохических свидетельств, служит тот факт, что Метатрон, в отличие от Еноха из ранних текстов, не просто знает или записывает тайны, но воплощает их: некоторые из особо значимых тайн буквально написаны на нем, или, точнее, на его облачении, в том числе одеянии, напоминающем облачение самого Господа, т.е. *Халук* (חלוק), и на славном венце Метатрона, украшенном тайными буквами, начертанными Божьей десницей. В *3 Енох* 13 (§16) сообщается, что Бог написал их на венце Метатрона своим пальцем как огненным пером:

> буквы, посредством которых были сотворены небеса и земля (אותיות שנבראו בהן שמים וארץ); буквы, посредством которых были сотворены моря и реки; буквы, посредством которых были сотворены горы и холмы; буквы, посредством которых были сотворены звезды и созвездия, молния и ветер, гром и громовые удары, снег и град, ураган и буря; буквы, посредством

---

[82] Alexander, “3 Enoch,” 264.

[83] В отличие от ранних иудейских енохических преданий, в месопотамской традиции связанной с Энмедуранки, седьмой допотопный царь уже охарактеризован как «хранитель тайн» великих богов. См. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 188.

[84] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 294; Schäfer et al, *Synopse*, 36–7.

> которых были сотворены все основы мира и все порядки (סדרי) [тайны][85] Творения.[86]

Не вызывает сомнений, что письмена начертанные на венце Метатрона имеют отношения к высшим тайнам мироздания, т.е. тайнам сотворения мира, эзотерическому знанию, которыми также обладал седьмой допотопный патриарх в ранних рассказах о Енохе, а также царь Энмедуранки.[87] Подобного рода предание, которое можно обнаружить в более поздних материалах из книги *Зогар*, сохранило сведения о том, что надписи на венце Метатрона в самом деле имеют отношение к высшим тайнам небес и земли.[88] Так, в тексте из книги *Зогар Хадаш*, 40a развита тема тайных начертаний дарованных великому ангелу:

> Двенадцать небесных ключей доверены Метатрону благодаря тайне его священного имени, четыре из которых — это четыре отдельных тайны света.... И этот свет, веселящий сердца, изливает сияние мудрости и разумения, чтобы человек имел воз-

---

85 В некоторых рукописях *Третьей книги Еноха* используется слово «тайны» (סתרים) вместо слова «порядки» (סדרים). См. Alexander, "3 Enoch," 266; Schäfer et al., *Synopse*, 8.

86 Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 190; Schäfer et al., *Synopse*, 8–9.

87 Джозеф Дан, объясняя символический смысл венца Метатрона в Третьей книге Еноха, отмечает, что «венец Метатрона, как и Божий венец, — не просто источник света для миров, он представляет собой главный атрибут власти того, кто его носит, власти над мирозданием. Наивысшая стадия мистического восхождения, представленная в нашем тексте, состоит в том, что Сам Бог гравирует на венце Метатрона буквы, которыми были созданы небеса и земля, и все их обитатели, следовательно, тот, кто в самом деле видит Метатрона, не может не поверить, что он стоит перед существом, совершившим деяние сотворения мира этими буквами, т.е. власть, им присущая, была по-настоящему использована в акте творения». Dan, *The Ancient Jewish Mysticism*, 118.

88 Некоторые исследователи высказывали предположение, что связь между Метатроном и тайнами мироздания, возможно, соотносится с его ролью демиурга или по крайней мере участника процесса творения. Deutsch, *Guardians of the Gate*, 44–45. Ярл Фоссум предположил, что образ Метатрона в *Сефер Хейхалот*, хотя и не представленный во всех отношениях как демиугрический, тем не менее, перекликается с некоторыми идеями, из которых, возможно, была сформирована гностическая концепция демиурга. Fossum, *The Name of God*, 301. Начало процесса формирования демиургического аспекта образа Еноха-Метатрона, возможно, отражено уже во Второй книге Еноха, источнике, в котором большое внимание уделено тайнам мироздания.

> можность знать и размышлять. Это четыре небесных ключа, в которых содержатся все остальные ключи, и все они доверены верховному главе, Метатрону, великому князю, и все они – в тайниках Господа, в начертаниях тайн святого, невыразимого имени.[89]

Наконец, несколько слов следует сказать о персонажах, получающих знание тайн от Метатрона в Третьей книге Еноха. Наряду с другими достойными мистиками этим даром награждаются рабби Ишмаэль бен Элиша и Моисей, и оба они получают свои откровения от Метатрона во время их путешествий по небесным сферам, где этот великий ангел помогает им в качестве их небесного водителя.

В рассмотренных выше мотивах улавливается связь с темой передачи эзотерического знания, о чем также повествуют тексты, относящиеся к преданию об Энмедуранки и материалы ранней енохической традиции, причем в рассказах о Енохе особо подчеркивается наследственная передача, а именно роль детей патриарха, в том числе Мефусалома, как избранных адептов для усвоения откровений мистика. Однако, хотя и в талмудических источниках и текстах традиции Хейхалот Метатрон иногда и представлен небесным учителем умерших детей, эти наставления не имеют характера наследственной передачи знания и никак не связаны с наставлениями главных героев рассказов об Энмедуранки и Енохе.

Метатрон как посредник

В прежних исследованиях, посвященных изучению енохических текстов неоднократно подчеркивалась многогранность природы посреднических функций седьмого допотопного героя. Исследователи указывали на то, что Еноха надлежит воспринимать как персонажа, способного быть успешным посредником в области знания и в деяниях суда, осуществляющего свою роль не только как заступник и проситель за сотворенные существа, но и как особый посланник Бога, наделенный правом приносить сведения о бедствиях и проклятиях грешным земным творениям. В деятельности на небесах и на земле Метатрона можно распознать знакомые черты этих сложных посреднических функций.

---

[89] Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 2.644–5.

Посредничество в области знания

В исследовании Одеберга, отметившего, что в Третьей книге Еноха Метатрона можно рассматривать как «посредника, благодаря которому тайное учение было передано людям»,[90] особо подчеркивается один из самых значительных аспектов посреднических обязанностей этого ангела. Образ Метатрона в такой роли служит ярким напоминанием об обязанностях седьмых допотопных героев – Еноха в ранних иудейских источниках и царя Энмедуранки – в месопотамских. В ранних текстах о Енохе одной из посреднических функций седьмого патриарха была его роль в передаче знания о мировом устройстве, полученного на небесах, его детям и людям земли; подобным образом и Метатрон наделяется ролью посланника, передающего знания творениям из нижних обиталищ вселенной. Его роль как «Владыка Торы», т.е. тот, кто передает совершенное знание Писания избранным мистикам и помогает им хранить это знание, будет рассмотрена далее в нашем исследовании. Подобного рода обязанность Метатрона, очевидно, воспринимается как главная в его посреднической деятельности, имеющей отношение к передаче знания. В этой роли Метатрон выступает не только как тот, кто содействует в обретении знания о небесных реалиях, помогая Моисею принести знание Торы людям, или способствует мистикам в их постижении тайн закона, то также и как учитель, т.е. тот, в чьи обязанности входит наставление умерших детей из небесной академии в вопросах Писания.

Следует отметить, что, в отличие от ранней енохической традиции, согласно которой седьмой патриарх часто представляется как земной учитель, наставляющий своих детей на земле в различных вопросах, в том числе разъясняя им трудные места из галахи, учительская квалификация Метатрона простирается до пределов небесной школы.[91]

В *Бавли Авода Зара* 3b Метатрон представлен как учитель душ тех, кто умер в детском возрасте:[92]

Что делает Бог в четвертой четверти? – Он сидит и наставляет

---

[90] Odeberg, *3 Enoch*, 1.84.

[91] Grelot, "La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible: Origine et signification," 13ff.

[92] Похожее предание можно найти в *Алфавите рабби Акивы*. См. Wertheimer, *Batei Midrashot*, 2.333–477.

> детей школьного возраста, как сказано, Кого хочет он учить ведению? И кого вразумлять проповедью? Отнятых от грудного молока. Следовательно, кто их наставлял? – Можно сказать, что это был Метатрон, или можно сказать, что Бог делал это, наряду с другими деяниями. А что Он делает ночью? – Можно сказать, то же самое, что Он делает днем; или можно сказать, что Он восседает на херувиме света и проносится по восемнадцати тысячам миров; ибо сказано, Колесниц Божиих тьмы, тысячи тысяч.[93]

В *3 Енох* 48C:12 (*Synopse* §75) находит свое отражение похожая версия подобного же предания:

> каждый день восседает *Метатрон* (יושב מטטרון) три часа на небесной выси и собирает все души почивших, которые умерли в утробе своей матери, и младенцев, которые умерли у груди своей матери, и учеников, которые умерли, когда изучали Пять Книг Торы. Он приводит их под Трон Славы и рассаживает их вокруг себя по классам, товариществам и группам, и обучает их Торе, и мудрости, и *хаггаде*, и преданиям, и он празднует с ними завершение (изучения) Торы, как сказано: «Кого (хочет он) учить знанию, и кому объяснять весть? Отнятых от (грудного) молока, отлученных от сосцов (матери).»[94]

Как и в ранее проанализированных текстах из *Бавли Хагига* 15а и *3 Енох* 16, рассказы, изложенные в *Бавли Авода Зара* и дополнительной главе из *Сефер Хейхалот*, очевидно, связаны между собой. Хуго Одеберг отмечает, что в обоих текстах использована цитата из Иса. 28:9 в качестве подтверждения мнений авторов.[95] Важным отличительным признаком также служит тот факт, что в обоих рассказах Метатрон упоминается сидящим не небесах, и эта деталь оказывается ключевой в понимании обязанности писца, как прямо выраженной, так и предполагаемой в *Бавли Хагига* 15а, *Меркава Рабба* (*Synopse* §672) и *3 Енох* 16. Данный отличительный признак, возможно, служит указанием на происхождение некоторых талмудических концепций Метатрона из общего предания, в котором этот ангел представлялся как восседающий на небесах, и корни которой могли восходить

---

[93] Epstein, *Soncino Hebrew-English Talmud. Abodah Zarah*, 3b.

[94] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 295–296; Schäfer et al*., Synopse*, 36–37.

[95] Odeberg, *3 Enoch*, 1.83.

к истории Еноха, нашедшей свое отражение во Второй книге Еноха, где патриарх изображен сидящим не небесах.[96]

Следует признать, что мотив обучения людей Метатроном представлен не просто как передача информации. Метатрон, как и Енох, обучает своих последователей не только посредством написанного или произнесенного слова, но также и самим примером своей выходящей за рамки обычных событий личной истории. Криспин Флетчер-Луи отмечает, что «преображение Еноха представляет собой парадигму[97] для *йордей меркава*: процесс превращения его в ангела вселял надежду во всех мистиков, принадлежащих традиции Хейхалот».[98] Филип Александер также говорит, что для мистика Меркавы Метатрон служил могущественным и «влиятельным покровителем, ... живым доказательством того, что человек способен преодолеть сопротивление ангелов и приблизиться к Богу».[99]

Посредничество в Божьем суде

В процессе изучения посреднических обязанностей седьмого допотопного патриарха исследователи отмечали, что Енох выполняет одновременно две группы ролей, относящиеся к совершению суда: во-первых, роль заступника и защитника, а во-вторых, роль вещателя и свидетеля в суде. Ученые пришли к выводу, что в качестве заступника Енох отвечал за подачу прошений Богу от созданий из нижних миров. Напротив, в своей роли вещателя и свидетеля в Божьем суде патриарх действует по-другому, помогая Богу в оглашении и исполнении судебных

---

[96] *2 Енох* 24:1 (пространная редакция): «И позвал меня Господь, и сказал: Енох, сядь слева от меня с Гавриилом. И поклонился я Господу». Хачатурян, «Книга Еноха», 51.

[97] Петер Шефер заметил, что «единственный ангел в Третьей книге Еноха и некоторых других макроформах, представляющий собой исключение и близкий Богу настолько, что он облачен в похожие одеяния и восседает на похожем троне – это Метатрон, «малый Яхве». Этот Метатрон, однако, не похож на других ангелов в точном смысле слова, а представляет собой человека Еноха, преображенного в ангела. С помощью образа Еноха-Метатрона как прототипа для *йоред меркава* дается понять, что человек может настолько приблизиться к Богу, что он может стать почти подобным ему, так что Ахер-Элиша бен Абуя по ошибке принял его за Бога». Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 149.

[98] Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 156.

[99] Alexander, “3 Enoch,” 244.

решений. Данные два аспекта одной и той же миссии главного героя можно проследить и в предании, связанной с фигурой Метатрона, согласно которому обязанности патриарха, относящиеся к совершению суда, вероятно, получили дальнейшее развитие и расширились до ролей Искупителя и Судьи, которые надлежало исполнять Метатрону.

а. Заступничество

В *Книге стражей* и *Книге исполинов* патриарх зачастую изображается как заступник перед Богом, просящий за различных земных созданий. Интересно отметить, что в раввинистических источниках и литературе Хейхалот заступническая роль Еноха-Метатрона с ее прежде глобальным характером получила новое, «национальное» переосмысление. Наряду с привычным указанием на всеобъемлющее знание Метатрона при этом новом понимании его характера также подчеркивается его особая роль заступника за Израиль. Гершом Шолем отмечает, что Метатрон отчасти «предстает небесным адвокатом, защищающим Израиль на небесном суде».[100]

Так, следует напомнить о том, что в *Бавли Хагига* 15а и *Меркава Рабба* Метатрону даровано специальное разрешение сидеть и записывать заслуги Израиля. В *Мидраше Эйха Рабба*, введение 24, Метатрон ходатайствует перед Святым, когда Бог решает удалить его *Шехину* из храма из-за грехов Израиля:

> В то время Святой, будь Он Благословен, плакал и говорил, «Увы мне! Что я сделал? Я призвал мою *Шехину* обитать на земле ради Израиля; но теперь, после того, как они согрешили, Я вернулся в Мое прежнее жилище. Боже упаси, чтобы Я не стал посмешищем для людей и притчей во языцех!» В то время пришел Метатрон, упал ниц и говорил перед Святым, будь Он Благословен: «Повелитель Мира, позволь мне плакать, но не плачь Ты». Он ответил ему, «Если ты не позволишь Мне плакать сейчас, Я отправлюсь в такое место, куда тебе не дозволено входить, и буду плакать там», как сказано, Если же вы не послушаете сего, то душа моя в сокровенных местах будет оплакивать гордость вашу (Иер. 13:17).[101]

Представленный в этом тексте образ Метатрона, преклоняющегося перед Богом, напоминает описание послушания патри-

---

[100] Scholem, "Metatron," *EJ*, 11.1445.

[101] *Midrash Rabbah*, 7.41.

арха во время его перехода в небесное состояние, содержащееся в Первой и Второй книгах Еноха, однако цель поклонения несколько иная, так как вся сцена удалена из контекста посвящения в обряд и совмещена с обязанностью Метатрона как заступника или, точнее, защитника от лица Израиля. Помимо обязанностей заступника в тексте из *Мидраша Эйха Рабба*, также, вероятно, содержится намек на его более возвышенный статус и род деятельности, а именно его роль искупителя, способного взять на себя проступки грешников.

Джошуа Абельсон отмечает, что в этом тексте Метатрон, по-видимому,[102] не просто выступает в роли защитника интересов Израиля, но также и берет на себя скорбь за сынов Израиля.[103] Роль Метатрона в качестве искупителя будет рассмотрена далее в нашем исследовании. Сейчас необходимо отметить, что в некоторых текстах, принадлежащих традиции Хейхалот, на Метатрона, вероятно, возложена обязанность заступничества не только за Израиль в общем, как целый народ, но также и за его отдельных представителей. Так, в *3 Енох* 2, где содержится описание ангельского сопротивления возвышению рабби Ишмаэля, Метатрон заступается за этого мистика, представляя его как ведущего свое происхождение из народа Израиля:

> Метатрон ответил и сказал им: «Он из народа Израиля, который Святой, будь Он Благословен, избрал в качестве Своего народа из семидесяти языков....» Тотчас они [сонмы ангелов] стали говорить: «Этот человек достоин воззреть на *Меркаву*, как написано: Блажен народ, у которого это есть....»[104]

Ранее уже упоминалось о том, что в Третьей книге Еноха Метатрон изображен не просто как заступник, но и как искупитель, способный взять на себя грехи других персонажей.[105] Не представляется случайным тот факт, что искупительная роль этого ангела получает объяснение в связи с грехом Адама, т.е.

---

[102] Интересно отметить, что обращение, которое Метатрон использует в этом тексте, перекликается со словами из Второй книги Еноха, так как в главе 33 Господь представляет Себя патриарху как Повелителя всех творений, который сам создал все «от нижнего основания до высшего. И до скончания их....» Навтанович, «Книга Еноха», 3.216–217.

[103] J. Abelson, *Jewish Mysticism* (London, G. Bell and Sons, 1913) 69.

[104] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 177.

[105] Роль Метатрона как Искупителя находит свое отражение уже во Второй книге Еноха.

он выступает как эсхатологический двойник первого человека, способный искупить его грехопадение. По-видимому, в *Сефер Хейхалот* Метатрона следует рассматривать как божественное существо, сначала воплотившееся в Адаме, а затем в Енохе, который вновь обрел небесную обитель прародителя и по праву занял его место на вершинах мироздания.[106] В *3 Енох* 48C:1 (*Synopse* §72) говорится следующее: «Святой, будь Он Благословен, сказал: «Я соделал его сильным, Я взял его, Я предназначил его – Метатрона, Раба Моего (עבדי) – быть первым среди всех сынов высей....» «Я соделал его сильным» в (период) поколения первого человека (בדורו של אדם הראשון)....»[107] Размышляя над этим отрывком Филип Александер отмечает, что «Енох, таким образом, становится искупителем – вторым Адамом, благодаря которому человечество восстанавливается в своем прежнем статусе».[108] Такого рода восприятие Метатрона как второго Адама, по-видимому, не было поздним изобретением раввинистических авторов и не возникло в литературе Хейхалот, так как этот мотив можно обнаружить уже в ранних енохических рассказах, таких как Вторая книга Еноха, где патриарх способен стереть прегрешения Первочеловека.

b. Свидетельство

В нашем предыдущем обсуждении уже отмечалось, что обязанности Еноха как писца при судопроизводстве, по-видимому логически трансформировались в роль Метатрона как сидящего писца и судьи. Как и в ранних рассказах о Енохе, в традиции Меркавы также нашла свое отражение неоднозначность природы этой деятельности Еноха-Метатрона. Можно было бы напомнить о том, что в ранних енохических преданиях патриарх зачастую представляется своего рода судебным писцом, записывающим прошения от лица своих клиентов, падших ангелов и их потомства. В традиции Хейхалот подобного рода деятельность, по-видимому, получает гораздо более высокий статус, так как главный герой в ней изображен не просто писцом на

---

[106] По-видимому, данный богословский мотив искупительной роли Еноха-Метатрона можно обнаружить уже во *2 Енох* 64.

[107] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 293; Schäfer et al., *Synopse*, 36–37.

[108] Alexander, "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch," 111.

суде или просителем, обращающимся к судье, но тем, кто возвышен до положения самого судьи, восседающего на небесах. Тем не менее, некоторые отличительные признаки прежней роли писца все же просматриваются в этом новом статусе Метатрона, а именно, в самом характере его сидения на небесном троне. Несмотря на то, что в *3 Енох* 16[109] он изображен председательствующим на небесном суде, связь его новой должности с прежними обязанностями писца прослеживается в более раннем предании, засвидетельствованном в *Бавли Хагига* 15а, где говорится о том, что Метатрону «было даровано позволение сидеть и записывать заслуги Израиля».

Важно отметить также, что в ранних историях о Енохе патриарх представлен не просто ходатайствующим за творения, но также и сообщающим им свидетельства и предупреждения о грядущем суде Божьем. Более того, его чудесное перенесение с земли на небеса можно рассматривать как сохранение важного свидетеля, которому предстоит свидетельствовать о грехах людей допотопного поколения на последнем суде.[110] Задача патриарха, состоящая в свидетельстве на Божьем суде, таким образом, представляет собой еще один важный аспект посреднической роли Еноха в процессе совершения Божьего суда. Очевидно, данный аспект прослеживается и в более поздних раввинистических историях о Енохе-Метатроне.

Так, Филип Александер отмечает, что «в Третьей книге Еноха большое значение придается мотиву принятия Еноха на небеса в качестве свидетеля».[111] В *3 Енох* 4 Метатрон объясняет свое перенесение с земли рабби Ишмаэлю тем, что Бог взял его из поколения, жившего до потопа, чтобы от был «свидетелем (עד) против них на небесных высотах».[112] Похожее предание обнаруживается и в *3 Енох* 48С:2 (*Synopse* §72), где спасение Еноха-Метатрона от бедствий, связанных с потопом, объяс-

---

[109] *3 Енох* 16:7–11: «Первоначально я восседал на великом троне у дверей в Седьмой Зал, и я судил всех обитателей высот властью Святого, будь Он Благословен». Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 194.

[110] *Юб.* 4:23–24.

[111] Alexander, "From Son of Adam," 106, footnote 28.

[112] Кристофер Роуленд заметил, что в этой роли Метатрона нашли свое отражение ранние енохические предания, засвидетельствованные в *Книге юбилеев* 4:23; *Завете Авраама* В 11, Первой книге Еноха 12; и *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Быт. 5:24. Rowland, *Open Heaven*, 337.

няется его ролью свидетеля: ««Я взял его», (т.е.) Еноха, сына Йареда, из их среды, и вознес его при звуке трубном и восклицаниях в небесную высь, дабы он был Моим свидетелем (להיות לי לעד), вместе с четырьмя *хаййот* Меркавы, для наступающего Будущего».[113]

Следует напомнить, однако, о том, что роль Метатрона как свидетеля нашла свое отражение не только в *Сефер Хейхалот*. Исследователи уже ранее отмечали,[114] что в текстах, посвященных преданиям *Шиур Кома*, Метатрон представлен как שרא רבה דאסהדותא, великий князь свидетельства.[115] Несмотря на то, что в тексте из *Сефер Хаккома* не приводится уточняющих подробностей о роли Метатрона в совершении Божьего суда, по мнению Итхамара Грюнвалда, этот титул связан с важной ролью Еноха-Метатрона, свидетельствующего против людей допотопного поколения.[116]

Ранее уже отмечалось, что роль заступника, осуществляемая Енохом-Метатроном, претерпевает определенную эволюцию, результатом чего стала его новая роль искупителя, тем не менее, тесно связанная с образом и статусом Еноха в ранних рассказах о нем. Подобного рода трансформация, возможно, угадывается в том, как представлена роль Еноха-Метатрона, свидетельствующего в Божьем суде.[117] В подобного рода деятельности Метатрона со всей очевидностью предстает эволюция от роли

---

[113] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 293; Schäfer et al., *Synopse*, 36–37.

[114] Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 199; Cohen, *Liturgy and Theurgy*, 125.

[115] В *Сефер Хаккома* 12–13 (Oxford MS. 1791) говорится» «Рабби Акива сказал: я свидетельствую, основываясь на своем свидетельстве, что Метатрон сказал мне, [Метатрон], великий князь свидетельства (שרא רבה דאסהדותא) ....» Cohen, *Liturgy and Theurgy*, 189; idem, *The Shiᶜur Qomah: Texts and Recensions*, 127.

[116] Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 200.

[117] Хуго Одеберг отмечает переходный характер роли Метатрона как писца. Исследователь указывает на то, что «...причиной или целью перенесения Еноха послужила предписанная ему роль свидетеля – в будущем веке – греховности его поколения и справедливости Святого в его решении в конечном счете разрушить то поколение людей потопом ... однако роль Еноха не ограничивается только обязанностью небесного писца-свидетеля. Описание дарования ему различных почестей и должностей в главе 7 и далее представлено как нарастающая последовательность стадий его

писца на суде, записывающего человеческие заслуги (и грехи) до должности небесного судьи, восседающего на троне перед дверьми, ведущими в седьмой небесный *хейхал*. В *3 Енох* 16:1–5 такая трансформация роли небесного судьи выражена следующими словами:[118]

> Первоначально я восседал на великом троне у дверей в Седьмой Зал, и я судил всех обитателей высот властью Святого, будь Он Благословен... я восседал в небесном Суде. И князья царств стояли подле меня, справа и слева – властью Святого, будь Он Благословен.[119]

Как отмечалось ранее, в этом тексте представлен результат развития предания, которое можно обнаружить в *Бавли Хагига* 15а, где Метатрон изображается в роли писца, учитывающего заслуги Израиля. Принимая во внимание предание, сохраненное в Вавилонском Талмуде, трансформация роли Метатрона от свидетеля к судье не выглядит случайной: ее можно рассматривать как отражение постепенного перехода от должности писца на суде, помощника судьи (в этой роли, по-видимому, выступает Енох в *Завете Авраама*), к более значимому статусу председательствующего на суде. В этом контексте *Бавли Хагига* 15а и *3 Енох* 16 представляют собой редкое исключение, когда эволюцию роли (или ролей) главного героя можно проследить со всей ясностью на примере текстов, выстраивающихся в четкий хронологический ряд. В этой последовательности текстов можно понять, что трансформация роли героя влияет на всю концепция Метатрона в целом. Возвышение по карьерной лестнице от должности писца на суде до роли судьи приводит в *3 Енох* 16 к отсутствию любых упоминаний о деятельности писца, присущей Еноху-Метатрону в ранних источниках. Ведь такого рода упоминания не соответствовали бы новому возвышенному об-

---

возвышения, достигающая кульминации в главах 12 и 48С:7,8». Odeberg, *3 Enoch*, 1.80–81.

[118] В *3 Енох* 48С:8 эту историю повествует сам Бог: «Я установил его [Метатрона] трон у дверей Моего Дворца, с внешней стороны, дабы от мог восседать и чинить суд над всей Моей свитой в выси». Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 294.

[119] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 194.

разу судьи, назначенному не записывать заслуги и грехи сотворенных существ, а выносить по ним судебные решения.[120]

Из текста *3 Енох* 16 также становится понятным, что обретение Метатроном новых ролей не просто оказывает влияние на изменение его образа и статуса, но также и на социальный контекст, в который он попадает в своем новом положении. Поскольку Метатрон превращается из служителя в персонажа, которому самому требуются служители, в *Сефер Хейхалот* этот новый социальный контекст обозначен наличием князей царств, стоящих позади вновь назначенного судьи и готовых исполнять его распоряжения. В свете этих новых путей развития рассматриваемых нами концепций вполне логичным представляется тот факт, что такие служители отсутствуют в более раннем повествовании о Метатроне, которое можно найти в трактате *Хагига* Вавилонского Талмуда.

Посредничество в Божьем Присутствии и власти

В *Сефер Хейхалот* часто подчеркивается исключительность положения Метатрона; его близость к Божьему Лицу, очевидно, свидетельствует о новом посредническом аспекте этого небесного персонажа, о котором ничего не говорится в ранних текстах о Енохе. В литературе традиции Хейхалот Метатрон не только наделяется привычными ролями, относящимися к посредничеству в области знания и суда и подобными тем, что исполнял седьмой допотопный патриарх, но также и гораздо более возвышенной ролью посредника Божьего присутствия.[121]

---

[120] В свете такой трансформации становится понятным, почему в *Сефер Хейхалот* нет прямых свидетельств о деятельности Еноха-Метатрона как писца; напротив, в *3 Енох* 18:24 обязанности писца возложены на двух ангелов-князей.

[121] Следует отметить, что, несмотря на более позднее представление о Метатроне как о посреднике между Богом и ангельским сонмом, не была полностью предана забвению, и ранняя традиция восприятия его образа как посредника, имеющего отношение к падшим ангелам. Одну из аллюзий подобного рода можно обнаружить в *Мидраше Шемхазая и Азаила*, где Метатрон представлен выносящим предупреждение падшим Стражам о надвигающемся разрушении земли водами потопа: «Тотчас Метатрон отправил посланника к Шемхазаю и сказал ему: «Святой вот-вот разрушит Свой мир и вызовет потоп». Шемхазай вскочил, закричал и громко заплакал, так как он очень тревожился за своих сыновей из-за (своего) беззакония. И он сказал: «Как будут жить мои дети, и что станет с моими детьми,

Подобного рода обязанность Метатрона быть Божьим представителем нашла свое отражение в Третьей книге Еноха и некоторых других текстах литературы Хейхалот, где этот ангел изображен особым служителем Божьего Лица, выступающим в качестве посредника между Божьим Присутствием и всем собранием ангелов.[122] В *3 Енох* 10 (*Synopse* §13) Бог сам представляет Метатрона в качестве своего доверенного лица, объясняя, что «всякий ангел, и всякий князь, у которого есть слово, (которое он хотел бы) сказать в *Моем [Божьем] присутствии* (לפני) пусть идет к нему [Метатрону] и говорит ему. И всякое повеление, которое он даст вам Моим Именем, исполняйте и осуществляйте....»[123]

Следует отметить, что важная роль Метатрона как Божьего помощника и заместителя на небесах не ограничивается только его деятельностью в небесной сфере, но также включает в себя и руководство в делах земных. Такой род деятельности осуществляется благодаря упомянутой ранее ответственной значительной должности, а именно роли Князя мира, т.е. того, кто передает Божьи постановления семидесяти (а иногда семидесяти двум)[124] князьям, правящим над семьюдесятью народами земли.[125] В таком контексте не представляется случайным тот факт, что Метатрон известен также сотворенным существам благодаря его семидесяти именам, чем вновь подчеркивается его роль в управлении земным миром, состоящим из семидесяти языков.[126]

ибо каждый из них съедает за день по тысяче верблюдов, тысяче лошадей, тысяче быков и всех родов (животных)?»» Milik, *The Books of Enoch*, 328.

[122] В этой своей роли Метатрон часто прямо назван Лицом Божьим.

[123] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 167; Schäfer et al., *Synopse*, 8–9.

[124] Ярл Фоссум отмечает, что «концепция «семидесяти имен» Еноха-Метатрона связана с идеей о «семидесяти народах мира». Смысл здесь, без сомнения, состоит в том, что Енох-Метатрон в силу своего обладания «семьюдесятью именами» представляет собой правителя всего мира. В другом месте Третьей книги Еноха говорится о «72 князях царств, (расположенных) в выси, соответственно 72-м народам мира (xvii. 8; ch. xxx)». Разумеет, не стоит воспринимать буквально числа «семьдесят» и «семьдесят два»; они означают множество народов мира». Fossum, *The Angel of the Lord*, 298.

[125] В *3 Енох* 48C:8–9 говорится: «И каждого князя Я поставил перед ним для получения от него полномочий и исполнения его воли....» Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 294.

[126] *3 Енох* 3:2.

Священнические и литургические обязанности Метатрона

В одной из своих работ Филип Александер прослеживает историю развития образа Еноха в иудейской литературе от эпохи Второго Храма до периода раннего Средневековья. Исследователь отмечает, что в ходе этого развития можно обнаружить подлинную и непрерывную традицию, в которой отмечается удивительное постоянство некоторых мотивов. В качестве примера устойчивости некоторых тем и концепций Александер указывает на эволюцию священнической роли Еноха, уже довольно заметной в источниках раннего периода эпохи Второго Храма и получившей в дальнейшем свое повторное воплощение в мотиве священнических обязанностей Метатрона. По мнению этого ученого, «Енох в *Книге юбилеев*, датируемой вторым веком до н.э., представляется первосвященником. Спустя почти тысячелетие он продолжает выступать в этой роли в текстах традиции Хейхалот, хотя и в контексте, довольно значительно отличающемся от прежнего».[127] Указывая на один из возможных примеров долгосрочной ассоциации образа Еноха-Метатрона со священническими обязанностями, Александер привлекает внимание исследователей к священнической роли этого великого ангела в *3 Енох* 15В, где обслуживание небесной скинии вверено заботам Метатрона.[128] В тексте из *Сефер Хейхалот* говорится:

> Метатрон – Князь над всеми князьями, и стоит пред ним (лишь) тот, кто вознесен над всеми богами. Он входит под Трон Славы, где находится его великая небесная Скиния Света, и он выносит заграждающий слух огонь, и вкладывает его в уши

---

[127] Alexander, "From Son of Adam to a Second God," 107.

[128] Криспин Флетчер-Луи отмечает, что, по сравнению с ранними еноxическими текстами «в Третьей книге Еноха священническая традиция выглядит насколько приглушенной ... что не вызывает удивления, принимая во внимание «раввинистический» контекст существования этой книги, очень далекий от того принизанного священническими традициями мира, которыми пропитано предание о Енохе, возникшее в конце эпохи Второго Храма. Тем не менее, в этом сочинении священнические отклики не были преданы забвению. В *3 Енох* 7 Еноха назначают пред *Шехиной* «служить (как если бы он был священником) Трону Славы день за днем». Ему дарован венец, на котором, возможно, помещено Божье имя как на венце первосвященника (12:4–5), а также מעיל как у первосвященника (Исх. 38:4, 31, 34 etc)». Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 24.

святых *хаййот*, дабы они не слышали Гласа Речи, исходящей из Уст Всемогущего.[129]

Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что скиния помещена очень близко к Престолу, под Троном Славы. Это предание, по-видимому, отражено не только исключительно в Третьей книге Еноха; в литературе Хейхалот довольно часто можно обнаружить образ Отрока, появляющегося из-под Трона, который иногда идентифицируется с Метатроном.[130] Расположение скинии в непосредственной близости к Божьей Славе (*Кавод*) также заставляет вспомнить о ранних енохических рассказах, особенно *1 Енох* 14, где посещение патриархом небесного храма представлено как его приближение к Славе (*Кавод*). В обоих преданиях, по-видимому, особо подчеркивается роль Еноха-Метатрона как небесного первосвященника, поскольку он приближается к реалиям, к которым обычным созданиям, ангельским или человеческим, не дозволено приближаться. Это место непосредственной близости к Богу, Святое святых, расположено за завесой, либо небесной (פרגוד), либо земной (פרכת).[131]

Еще одна важная священническая обязанность, упомянутая авторами в *3 Енох* 15B и других текстах, состоит в подготовке ангельских сонмов к участию в литургическом прославлении Бога. В этом аспекте Метатрон также отвечает за защиту небесных певчих, предохраняя их слух, чтобы могучий Божий голос не повредил их.[132]

---

[129] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 284.

[130] См., к примеру, *Synopse* §385: «когда Отрок входит под Трон Славы (נכנס הנער לתחת כסא הכבוד)». Schäfer et al., *Synopse*, 162.

[131] Об образе Завесы см. также: *Бавли Йома* 77a; *Бавли Брахот* 18b; *3 Енох* 45:1.

[132] Представление о сонмах ангелов, которые не могут выдержать устрашающего звука Божьего гласа или пугающего вида Божьего славного Лика нередко обнаруживается в текстах традиции Хейхалот. В описаниях подобного рода Метатрон обычно выступает как посредник, защищающий ангельские сонмы, участвующие в небесной литургии, от опасности непосредственного соприкосновения с Божьим Присутствием. Такого рода сочетание литургических обязанностей с ролью Владыки или Князя Божьего Присутствия, по-видимому, уходит корнями в традиции иудаизма эпохи Второго Храма. Джеймс Вандеркам отмечает, что в 1QSb 4:25 священник сравнивается с ангелом Присутствия – כמלאך פנים. J. C. VanderKam, "The Angel of the Presence in the Book of Jubilees," *DSD* 7 (2000) 383.

Предания о литургических обязанностях Метатрона внутри и около небесной скинии содержатся не только в вышеупомянутом отрывке из *Сефер Хейхалот*. Так, на одной из мандейских чаш о Метатроне говорится как о «совершающем служение перед Завесой (פרגודא)».[133] Александер высказывает предположение, что эта надпись, «возможно, связана с традицией Хейхалот, содержащей предания о Метатроне как небесном Первосвященнике (*3 Енох* 15В:1), и наверняка соотносится с его статусом «Владыки Божьего Присутствия»».[134]

Гершом Шолем привлекает внимание исследователей к другому отрывку из *Меркава Шелема*, где небесная скиния названа скинией Метатрона (משכן מטטרון). В предании, сохраненном в тексте из *Бемидбар Рабба* 12:12 небесная скиния также связана с одним из титулов Метатрона и названа скинией Отрока (משכן הנער):[135]

> Рабби Симон объяснил: Когда Святой, будь Он Благословен, повелел Израилю воздвигнуть Скинию, Он дал понять служащим ангелам, что они также должны создать Скинию, и когда одна Скиния была воздвигнута, еще одна появилась в вышних обителях. Это была Скиния отрока (משכן הנער), чье имя было Метатрон, и там он приносит в жертву души праведников ради искупления Израиля в дни его изгнания.[136]

Очень интересная деталь этого описания скинии состоит в упоминании душ праведников, приносимых в жертву Метатроном. Данное упоминание, возможно, соотносится с часто встречающимся уде даже в ранних рассказах о Енохе описанием ежедневного жертвоприношения сонмов ангелов, омывающих себя в огненной реке, вытекающей из-под Престола Славы, где как раз и находится скиния Отрока.

Священнические обязанности Метатрона не были преданы забвению и в более поздних источниках иудейской мистики. В текстах, связанных с традицией, составляющей книгу *Зогар*,

---

133 W. S. McCullough, *Jewish and Mandean Incantation Texts in the Royal Ontario Museum* (Toronto: University of Toronto Press, 1967) D 5–6.

134 Alexander, “The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch,” 166.

135 Необходимо отметить, что выражение «скиния Отрока» можно найти также в материалах, относящихся к преданию *Шиур Кома*. Подробный анализ образа Метатрона в рамках этой традиции см. в Cohen, *Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, 124ff.

136 *Midrash Rabbah*, 5.482–3.

также нашла свое отражение концепция обязанностей Метатрона, относящихся к небесной скинии. В *Книге Зогар* II.159a говорится:

> Мы узнали, что Святой, будь Он Благословен, рассказал Моисею обо всех правилах и образцах, по которым должна быть построена Скиния, для каждого из которых были свои предписания, и [Моисей] видел Метатрона, совершающего служение в ней в качестве Первосвященника. ... он видел, как служит Метатрон.... Святой, будь Он Благословен, сказал Моисею: Взгляни на скинию, и взгляни как юношу....[137]

Важной деталью этого текста из *Зогара* представляется восприятие Метатрона в качестве первосвященника. Следует отметить, что не только в этом сравнительно позднем сочинении, но и в ранних источниках, связанных с традицией Хейхалот, особо выдающиеся ангелы напрямую идентифицируются с обязанностью и титулом небесного Первосвященника. Рахел Элиор заметила, что Метатрон в документах из Генизы ассоциируется с ролью Первосвященника, совершающего жертвоприношения на небесном алтаре.[138] Исследовательница привлекла внимание к важному свидетельству, содержащемуся в одном из текстов каирской Генизы, где Метатрон явно назван Первосвященником и главой священников:

> Я заклинаю тебя, [Метатрон], более возлюбленный и дорогой, чем все небесные существа, [Верный служитель] Бога Израиля, Первосвященник (כהן גדול), глава [священник]ов (ראש [הכהני]ם), ты, обладающий [семьюдесятью] именами; чье имя [подобно имени Господа] ... Великий Князь, назначенный над великими князьями, глава всех станов.[139]

Ранее уже упоминалось о служении Метатрона за небесной

[137] Tishby, *The Wisdom of Zohar*, 2.645.

[138] Elior, “From Earthly Temple to Heavenly Shrines,” 228.

[139] L. H. Schiffman and M. D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992) 145–7, 151. О Метатроне как Первосвященнике см. Schiffman et al., *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah* 25–28; 145–47; 156–157; esp. 145; Elior, “From Earthly Temple to Heavenly Shrines,” 299, n. 30. Якуб Аль-Киркисани ссылается на свидетельство Талмуда о священнических обязанностях Метатрона. См. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 6.74; L. Nemoy, “Al-Qirqisani’s Account of the Jewish Sects and Christianity,” *HUCA* 7 (1930) 317–97.

Завесой (*Паргод*), что напоминает об уникальной обязанности земного первосвященника, которому одному позволено входить в помещение за завесой земного храма.[140] В нашем прежнем обсуждении данного вопроса возможный источник подобной уникальной роли Метатрона объяснялся с помощью материала, содержащегося в *1 Енох* 14; в этом тексте только патриарх представлен появляющимся в небесном Святом святых, в то время как другие ангелы оставались отгороженными от внутреннего помещения.[141] Такое описание также согласуется со свидетельством традиции Хейхалот, в которой только Отроку, т.е. Метатрону, позволено совершать служение за небесной завесой.

Очень интересным представляется тот факт, что роль Метатрона как небесного Первосвященника, в текстах, принадлежащих традиции Хейхалот, по-видимому, перекликается с мотивом особых священнических обязанностей главного земного действующего лица литературы Хейхалот, рабби Ишмаэля бен Элиши, для которого Метатрон выступает в качестве ангела-толкователя. Принимая во внимание принадлежность к священническому сословию Еноха-Метатрона, не представляется случайным, что и рабби Ишмаэль, таннай, также понимается как первосвященник. И не случайно то, что он назван первосвященником в *Бавли Брахот* 7а.[142] Рахел Элиор отмечает, что в *Хейхалот Раббати* для описания этого раввинистического авторитета используются слова, напоминающие похожую лексику из Талмуда, а именно, он представлен там как священник, возжигающий приношение на алтаре.[143] В других текстах традиции

---

[140] О небесной завесе, *Паргоде*, как небесном эквиваленте *парокет*, завесе иерусалимского храма см. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, 169, note 99; Morray-Jones, *A Transparent Illusion*, 164ff.

[141] Дейвид Гэлперин высказывает предположение, что в Первой книге Еноха «ангелы, отделенные от внутреннего помещения, служат священниками в небесном храме Еноха. Первосвященником, вероятно, выступает сам Енох, который, по-видимому, в небесном Святом святых молит о прощении для святых существ... Невозможно не заметить, что земной Енох подразумевается превосходящим по рангу даже тех ангелов, которые считаются правильно исполняющими свои обязанности». Halperin, *The Faces of the Chariot*, 82.

[142] См. также *Бавли Ктубот* 105b; *Бавли Хуллин* 49a.

[143] Elior, “From Earthly Temple to Heavenly Shrines,” 225.

Хейхалот, в том числе в Третьей книге Еноха, также содержатся многочисленные свидетельства священнического происхождения рабби Ишмаэля.[144] Отличительные признаки священнического служения, присущие этому мистику, отражают не только мотив небесного священства Метатрона,[145] но также соотносятся с прежними священническими обязанностями патриарха Еноха, известными по Первой книге Еноха и *Книге юбилеев*, что подтверждается замечанием некоторых ученых о том, что «в Третьей книге Еноха наблюдается заметный параллелизм между вознесением Ишмаэля и вознесением Еноха».[146]

Возможность параллелизма между рабби Ишмаэлем и Енохом вновь поднимает вопрос о гипотетических истоках роли Метатрона как священника и служителя в небесной скинии. Ученые прежде указывали на то, что уже в *Книге стражей* и *Книге юбилеев* седьмой допотопный патриарх изображался как священник в небесной скинии. В еще одном енохическом источнике, Второй книге Еноха, потомки седьмого допотопного патриарха, включая его сына Мефусалома, представлены как строители алтаря на том месте, где Енох был взят на небеса. Выбор места, возможно, служит дополнительным доказательством особой роли патриарха по отношению к небесному прототипу этого земного храма. В том же псевдоэпиграфическом сочинении Енох изображается в своей священнической роли одним из тех, кто передает наставления о священнических обязанностях своим детям.

---

144 См., к примеру, *3 Енох* 2:3: «Метатрон ответил... «Он [рабби Ишмаэль] из колена Левия, которое возносит возношения Его Имени, из семени Аарона, которого избрал Святой, будь Он Благословен, дабы он был Ему служителем и на которого Он возложил венец священства на Синае».» Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 177.

145 Натаниэл Дейч отмечает, что в Третьей книге Еноха «в качестве небесного первосвященника Метатрон служит мифологическим прототипом мистика, принадлежащего к традиции Меркавы, такого как рабби Ишмаэль. Благодаря роли первосвященника, которой наделен Метатрон, подчеркивается функциональное соответствие между ангельским представителем Бога и человеческим мистиком (оба они представляются как священники), тогда как его преображение из человеческого существа в ангела служит отражением онтологического процесса, который мистики могут воспроизвести как их собственное восшествие на трон и преобразование в ангельское существо». Deutsch, *Guardians of the Gate*, 34.

146 Alexander, “From Son of Adam to a Second God,” 106–7.

Несмотря на то, что истоки мотива священнических обязанностей Метатрона можно сравнительно легко проследить в ранних енохических преданиях, некоторые исследователи высказывают мнение о том, что вклад в развитие данной концепции мог быть внесен и другими ранними традициями. Так Шолем предполагает, что на формирование концепции священнических обязанностей Метатрона в небесной скинии оказала влияние роль Михаила как небесного священника.[147] По мнению этого ученого, «согласно преданиям некоторых мистиков Меркавы, Метатрон занял место Михаила в качестве первосвященника, совершающего служение в небесном Храме....»[148] Догадки Шолема представляются имеющими особую значимость, поскольку некоторые талмудические источники, такие как *Бавли Хагига* 12b, *Бавли Менахот* 110a и *Бавли Звахим* 62a, свидетельствуют о том, что концепция роли Михаила в качестве первосвященника была широко распространена в раввинистической литературе и, возможно, послужила одним из важных элементов в формировании священнического образа Метатрона.

Наконец, следует выделить еще один аспект священнической роли Метатрона. В тексте из *3 Енох* 15B, приведенном в начале этого раздела нашей работы, ясно показано, что одним из аспектов служения Метатрона в небесной скинии считается руководство сонмами ангелов, воспевающих небесные прославления Богу.[149] Таким образом, Метатрона можно рассматривать не только как служителя в небесной скинии или небесного Первосвященника, но также и как руководителя процесса прославления Бога. Мартин Коэн отмечает, что в текстах,

---

[147] Гершом Шолем отмечает, что «о Михаиле как о Первосвященнике было известно в иудейских источника, которые использовал гностический автор в *Excerpta ex Theodoto*, § 38; только архангел [т.е. Михаил] входит внутрь за завесу, что служит аналогией действия Первосвященника, входящего раз в год в Святое святых. Михаил как Первосвященник на небесах также упоминается в *Менохот* 110a (параллель к *Хагига* 12b) и *Звахим* 62a. Барайта в трактате *Хагига* – самый древний источник.” Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, 49, n. 19.

[148] G. Scholem, "Metatron," *EJ*, 11.1445.

[149] Дэниел Абрамс привлекает внимание исследователей к еще одному важному свидетельству из *Сефер ха-Хешек*, где Метатрон представлен повелевающим ангелам возносить хвалы Царю Славы. Abrams, *"The Boundaries of Divine Ontology,"* 304.

принадлежащих традиции *Шиур Кома*, служение Метатрона в небесной скинии представляется «совершенно литургическим»; Метатрон выступает «скорее как небесный хормейстер и распорядитель церемонии, чем небесный первосвященник».[150]

Описания действий Метатрона, управляющего сонмами ангелов в присутствии Бога, можно обнаружить в нескольких текстах традиции Хейхалот. Одно из таких описаний содержится в *Хейхалот Зутарти* (*Synopse* §390), где приводится следующее предание:

> Одна *хаййя* поднимается над серафимами и нисходит на скинию отрока (משכן הנער), чье имя – Метатрон, и говорит гласом великим, гласом абсолютного безмолвия.... Внезапно все ангелы замолкают. Стражи и святые затихают. В молчании они вовлекаются в огненную реку. *Хаййот* опускают свои лица вниз, и этот Отрок, чье имя – Метатрон, приносит огонь глухоты и влагает его в их уши, чтобы они не могли слышать звука Божьей речи или невыразимого Имени. Отрок, чье имя – Метатрон, затем призывает, на семь голосов (שהנער ששמו מטטרון מזכיר באות שעה בשבעה קולות), его живое, чистое, почтенное, внушающее трепет ... имя...[151]

Метатрон представлен в этом рассказе не только совершающим служение в небесной скинии или в качестве небесного первосвященника, но также и как распорядитель небесной литургии. Свидетельства, раскрывающие литургическую роль Метатрона, содержатся не только среди писаний, принадлежащих традиции Хейхалот, но также и в другом литературном течении, оказавшем большое влияние на раннею иудейскую мистику, представленном текстами, относящимися к традиции *Шиур Кома*. Описания, обнаруживаемые в тестах традиции *Шиур Кома*, содержат похожее предание, согласно которому Метатрон осуществляет роль литургического служителя. Так, в *Сефер Хаккома* 155–164 говорится следующее:

> И ангелы, бывшие с ним, приходят и окружают Престол Славы. Они становятся по одну сторону, а (небесные) создания – по другую сторону, и *Шехина* находится на Престоле Славы посередине. И одно создание восстает над серафимами и опускается на скинию отрока, чье имя – Метатрон, и говорит гласом великим, тончайшим гласом безмолвия, «Престол Славы блистает!»

---

[150] Cohen, *Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, 134.

[151] Schäfer et al., *Synopse*, 164.

> Тотчас ангелы умолкают а *Ирин* и *Кадушин* затихают. Они спешат, устремившись к огненной реке. И небесные создания опускают свои лица вниз, и этот Отрок, чье имя — Метатрон, приносит огонь глухоты ... и влагает (его) в уши небесных созданий, чтобы они не слышали звука речи Святого, будь Он Благословен, и того явного имени, которое отрок, чье имя — Метатрон, произносит в это время на семь голосов, на семьдесят голосов, во славу его живого, чистого, почтенного, святого, внушающего трепет, достойного, смелого, сильного и священного имени.[152]

Похожее предание обнаруживается в сочинении *Сиддур Рабба* 37–46, еще одном источнике, связанном с традицией *Шиур Кома*, где ангельский отрок, однако, не идентифицируется с ангелом Метатроном:

> И ангелы, бывшие с ним, приходят и окружают (Престол) Славы; они становятся по одну сторону, а небесные создания — по другую сторону, и *Шехина* посередине. И одно создание поднимается над Престолом Славы и касается серафимов и нисходит на Скинию отрока и говорит гласом великим, (который есть также) глас безмолвия, «Только престол возведу я над ним». *Офанимы* замолкают (и) серафимы безмолвны. Сонмы *Ирин* и *Кадушин* сбрасываются в Огненную Реку, и небесные создания опускают свои лица вниз, и отрок безмолвно приносит огонь и влагает его в их уши, чтобы они не слышали произнесенного звука; (вслед за тем) он остается один. И отрок называет Его «великим, могучим и внушающим трепет, благородным, сильным, мощным, чистым и святым, и сильным и драгоценным и достойным, сияющим и невинным, возлюбленным и удивительным и возвышенным и небесным и сверкающим Богом.[153]

Благодаря этим текстам становится понятным, что Метатрон воспринимается не просто как существо, защищающее и подготавливающее небесные сонмы к прославлению Бога, но также и как распорядитель и участник литургической церемонии призывания Божьего Имени. В данном тесте подчеркиваются выдающиеся вокальные способности Метатрона, позволяющие ему воспевать Божье Имя на семь голосов.

Очевидно, предание, сохраненное в *Сефер Хаккома*, не мо-

---

[152] M. Cohen, *The Shi^c^ur Qomah: Texts and Recensions* (TSAJ, 9; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1985)162–4.

[153] Cohen, *The Shi^c^ur Qomah: Texts and Recensions*, 162–4. О том, как этот текст соотносится с преданием, связанным с образом Отрока, см.: Davila, “Melchizedek, the ‘Youth,’ and Jesus,” 248–74.

жет рассматриваться отдельно от традиций, содержащихся в *Synopse* §390 и *3 Енох* 15B, поскольку все три рассказа объединены похожей структурой и используемой терминологией. Во всех них также подчеркивается ведущая роль Отрока в ходе небесной службы. Важно отметить также, что роль Метатрона как ответственного за защиту ангелов и за распоряжение ходом их служения в процессе прославления Бога не ограничивается только вышеупомянутыми текстами, а находит свое выражение в более широком ряде источников традиций Хейхалот и *Шиур Кома*.[154] Еще одно описание, предшествующее рассмотренному ранее тексту из того же самого источника (*Synopse* §385), также отмечено аллюзиями на ведущую роль Метатрона в процессе небесного прославления, с уточнением, что оно совершается три раза в день:

> Когда Отрок входит под Трон Славы, Бог с сияющим лицом обнимает его. Все ангелы собираются вместе и обращаются к Богу как к «великому, могучему и вызывающему трепет Богу», и они возносят хвалы Богу трижды в день с помощью отрока (ומשבחים הק׳ב׳ה שלשה פעמים יוסעל יד הנער)....[155]

Обязанности Метатрона как хормейстера или небесного распорядителя литургии, по-видимому, распространяются не только в отношении его руководства сонмами ангелов, но также и людьми, особенно мистиками, допущенными в небесные обители. В *3 Енох* 1:9–10 Енох-Метатрон, вероятно, готовит рабби Ишмаэля к воспеванию хвалы Святому: «Тотчас Метатрон, князь Божьего Присутствия, подошел и привел меня в чувство и поставил меня на ноги, но еще в течение (целого) часа у меня не было достаточно сил, чтобы спеть гимн перед славным Троном славного Царя....»[156]

Ранее уже отмечалось, что мотив священнических обязанностей Метатрона, возможно, перекликается с ранними свидетельствами о культовой роли седьмого допотопного патриарха. Подобная связь наводит на мысль о том, что литургическая

---

[154] Данное предание можно обнаружить в более поздних источниках иудейской мистики. Дэниел Абрамс отмечает, что в *Сефер ха-Хешек* «Метатрон повелевает ангелам воспевать хвалы Царю Славы, и сам он присутствует в их числе». Abrams, "The Boundaries of Divine Ontology," 304.

[155] Schäfer et al., *Synopse*, 162–3.

[156] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 176.

роль Метатрона как небесного хормейстера, возможно, также восходит своими истоками к ранним енохическим рассказам. Принимая во внимание возможность енохического происхождения роли Метатрона как руководителя церемонии поклонения Богу, следует обратиться к преданию отраженному в 18-ой главе Второй книги Еноха, в котором патриарх представлен поощряющим небесных Стражей начать литургическое служение перед Лицом Божьим. В пространной редакции *2 Енох* 18:8 говорится:

> И спросил я [Енох]: Почему вы не следуете за братьями вашими и не служите пред лицом Господним? Установите службы ваши и служите пред лицом Господним, чтобы не прогневать Господа Бога вашего до конца.[157]

Важно отметить, что, несмотря на совет Еноха ангелам, находящимся на пятом небе, он призывает их начать служение «пред Лицом Господним», то есть перед Божьей Славой (*Кавод*) – Божьим Присутствием, перед которым Метатрон руководит небесным поклонением сонмов ангелов в поздних раввинистических источниках и текстах Хейхалот. Принимая во внимание вышеупомянутые тенденции в развитии рассматриваемых концепций, предание, обнаруженное во 18-ой главе Второй книги Еноха, возможно, представляет собой важное звено в формировании концепции священнических обязанностей Еноха-Метатрона в качестве служителя небесной скинии и регента небесного хора.[158]

---

[157] Хачатурян, «Книга Еноха», 50.

[158] Интересно отметить, что похожие, или даже конкурирующие тенденции в развитии данного мотива можно обнаружить в ранних материалах, содержащих сведения об Иаоиле. Так, в *Откровении Авраама* 10:9 Иаоил представлен ответственным за обучение восхвалениям «в середине человеческой ночи, в седьмом часу». Кулик, А., «Откровение Авраама», *Вестник Еврейского Университета* 5 (2002) 242. В главе 12 того же сочинения Авраам обращается к Иаоилу как к «Певцу Предвечного».

2. «НОВЫЕ» РОЛИ И ТИТУЛЫ

Метатрон как Владыка Присутствия

При рассмотрении материала, относящегося к теме нашего исследования, в предшествующих главах нашей работы мы выяснили, что в предании о Метатроне сохранилось великое множество титулов этого великого ангела, по-видимому, происходящих из разных источников, таких как ранние легенды об Адаме, Енохе, Иаоиле, Михаиле и Мелхиседеке, а также рассказы об ангелах в более поздних раввинистических источниках и литературе традиции Хейхалот. Принимая во внимание развитие этих концепций, *Сефер Хейхалот* можно рассматривать как собрание или своего рода энциклопедию титулов Метатрона. Действительно в этой книге содержится великое множество ранних и поздних обозначений этого ангела, в том числе такие хорошо известные титулы как «Князь Мира», «Отрок» и «Малый Яхве». Однако, если обратить внимание на частоту упоминания тех или иных титулов Метатрона в Третьей книге Еноха, можно заметить, что один из них занимает особое место в тексте именно благодаря частоте его повтора. Данный титул соотносится с концепцией уникального места, занимаемого Метатроном по отношению к Божьему Лицу: этот ангел считается особым служителем Божьего Присутствия, שר הפנים. Исследователи уже ранее отмечали, что в Третьей книге Еноха Метатрон представляет собой «ангела,[159] наделенного правом доступа к Божьему Присутствию, «Лицу» Бога ....»[160] В тексте *3 Енох* 8:1 подчеркивается, что обязанности Метатрона в этой роли включают в себя служение, связанное с Престолом Славы.[161]

---

[159] Следует отметить, что в традиции Меркавы обладание подобными свойствами и обязанностями не ограничивается исключительно Метатроном. Шолем отмечает, что «*Сар ха-паним*... – термин, которым обозначается целая группа высших ангелов, в том числе Метатрон». Scholem, *Jewish Mysticism*, 63.

[160] Odeberg, *3 Enoch*, 1.79.

[161] *3 Енох* 8:1: «Рабби Ишмаэль сказал: Ангел *Метатрон*, князь божественного Присутствия, сказал мне: Пред тем, как Святой, будь Он Благословен, поставил меня служить (у) Трона Славы....» Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 185. Заметная роль Метатрона, возможно, также нашла свое

Следует отметить, что обозначение Метатрона как «Владыки или Князя Божьего Присутствия» постоянно следует за упоминанием его имени в Третьей книге Еноха.[162] К примеру, уже в первой главе *Сефер Хейхалот* этот ангел представлен читателю с данным титулом; в этой главе он исполняет свою обязанность приглашения рабби Ишмаэля к божественному Присутствию и защиты его от враждебных ангелов:

> Тотчас Святой, будь Он Благословен, призвал мне на помощь Своего Слугу, ангела Метатрона, Владыки Божьего Присутствия. И он, расправив крылья свои, устремился ко мне с большой радостью, дабы спасти меня от их руки. И он взял меня за руку пред их глазами и сказал мне: «Входи с миром пред Лице Царя Высокого и Возвышенного, дабы воззреть на подобие *Меркавы*».[163]

Через несколько предложений (в *3 Енох* 1:9) Метатрон упоминается как тот, кто придает силы рабби Ишмаэлю, чтобы тот мог воспевать гимн хвалы Богу, и здесь тоже великий ангел вновь представлен как Князь Божьего Присутствия. Постоянно повторяющееся именование Метатрона Князем Божьего Присутствия несколько озадачивает, так как этот титул в преданиях Хейхалот не принадлежит только исключительно к Метатрону. В данном случае в традиции Меркавы по-видимому прослеживается влияние псевдоэпиграфов, в которых засвидетельствован целый класс высших ангелов/князей (שרי הפנים), допущенных к созерцанию Божьего Лица.[164]

Важно подчеркнуть, что, несмотря на принадлежность этого обозначения не только Метатрону, в Третьей книге Еноха

отражение во фрагменте надписи на одной из магических чаш, где он назван איסרא רבא דכורסיה, «великим князем трона». C. Gordon, “Aramaic Magical Bowls in the Istanbul and Baghdad Museums,” *Archiv Orientálni* 6 (1934) 328.

[162] Подобного рода тенденция присуща не только исключительно Третьей книге Еноха. См., к примеру, MS. Leningrad Antonin 186 (=G19) (Schäfer, *Geniza-Fragmente*, 163): «Я заклинаю тебя, Метатрон, Князь Присутствия, я объявляю тебе, Метатрон, Князь Присутствия, я требую от тебя, Метатрон, Ангел Присутствия, я запечатлеваю тебя, Метатрон, Князь Присутствия... и Отрок, он назвал его [ ] сильными, величественными, внушающими трепет [именами]....» Schwartz, *Scholastic Magic*, 119–120.

[163] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 175.

[164] Alexander, “From Son of Adam to a Second God,” 105.

оно становится существенной частью общей вводной формулы «Ангел Метатрон, Князь Божьего Присутствия», которой рабби Ишмаэль предваряет рассказы о разнообразных откровениях, полученных им от его знаменитого ангела-толкователя. Эта вводная формула также служит своего рода разделительной чертой между секциями, составляющими общий текст *Сефер Хейхалот*. Изредка эта повторяющаяся формула усилена дополнительным определением: «слава высшего неба». Сочетание выражений «Князь Божьего Присутствия» и «слава неба» не представляется случайной, поскольку Божье Присутствие/Лицо – это Божья Слава, преображающая любого служителя Лица в прославленное ангельское существо, подобное своей светоносностью Божьему Лицу. Такого рода парадоксальное преображение подробно описано в *3 Енох* 15 (*Synopse* §19), где говорится о том, как Метатрон рассказывает рабби Ишмаэлю о своем устрашающем превращении в служителя Божьего Лица:

> Рабби Ишмаэль сказал: Ангел Метатрон, князь Божьего Присутствия, слава высшего неба, сказал мне: Когда Святой, будь Он Благословен, взял меня, чтобы служить Трону Славы, колесам (*галгаллим*) *Меркавы* и всем потребностям *Шехины*, тотчас моя плоть превратилась в пламя, мои мускулы – в яркий огонь, мои кости – в можжевеловые уголья, мои ресницы – во вспышки молнии, мои глазные яблоки – в огненные факелы, волосы на моей голове – в горячие (языки) пламени, мои конечности – в горящие огнем крылья, а мое тело (וגוף קומתי) – в ярко пылающее пламя.[165]

Ранее уже отмечалось, что концепция Князя Присутствия имеет как посреднический, так и литургический характер, и, следовательно, тесно связана с мотивом небесной завесы, *Паргода* (פרגוד),[166] предмета, отделяющего Божье Присутствие от

[165] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 193; Schäfer et al., *Synopse*, 10–11.

[166] В *3 Енох* 45 содержится описание небесной завесы *Паргода*: «Рабби Ишмаэль сказал: Метатрон сказал мне: Подойди, и я покажу тебе Занавесь Вездесущего, которая распростерта пред Святым, будь Он Благословен, (и) на которой начертаны все поколения мира и все их деяния, которые уже осуществлены и которые еще должны быть осуществлены, до последнего поколения». Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 243. О символизме *Паргода* см.: Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, 169, n. 99; Morray-Jones, *A Transparent Illusion*, 164ff.

остальной части небесного мира.[167] Такая завеса, которую можно рассматривать как небесный эквивалент занавеси земного храма, используется для двух целей: во-первых, она защищает ангельские сонмы от смертельно опасного сияния Божьего Лица, которое может причинить вред ангелам, и в то же время скрывает Бога, предохраняя таким образом самые важные божественные тайны, доступные только для князя (или князей) Божьего Присутствия, в чьи обязанности входит служение Богу за[168] завесой.[169] В некоторых текстах литературы Хейхалот Метатрон и другие Владыки Лица представлены как служители Божьего Присутствия, находящиеся в непосредственной близости от Престола и обладающие правом входа в самые сокровенные места пребывания Господа.

В отрывке из *Хейхалот Зутарти* говорится, что «когда отрок входит под трон славы, Бог с сияющим лицом обнимает его....»[170] В этом описании иносказательно выражен тот факт, что смертельная опасность от созерцания светоносного Лица, пугающего сонмы ангелов, не может угрожать Отроку, выполняющему свои обязанности как *сар ха-паним*.[171] В этом предании подчеркивается различие между князьями Божьего Присутствия и остальными ангелами, которые должны защищать свои лица из-за того, что они не могут вынести созерцания Бога.[172] Другой важной отличительной чертой рассматриваемого текста из *Хейхалот Зутарти* служит литургический характер входа Отрока в Божье присутствие, здесь понимаемый как его вход в небесную скинию, расположенную, согласно другим преданиям, под Престолом Славы.

В другом тексте, обнаруженном в каирской Генизе, Отрок также представлен появляющимся из своего священнического места в непосредственной близости к Божьему Присутствию:

---

[167] Alexander, “3 Enoch,” 240 и 242.

[168] Упоминание завесы служит указанием на то, что концепция Князя Присутствия сложилась из разных элементов, и иногда его деятельность связывается в ролью священника, который должен входить в область Божьего Присутствия за завесой.

[169] Alexander, “3 Enoch,” 296, note a.

[170] *Synopse,* §385.

[171] Об этом мотиве опасности встречи с Богом в литературе традиции Хейхалот см. Davila, *Descenders to the Chariot*, 136–139.

[172] *Synopse*, §§101, 159, 183, 184, 189.

> Вот, взгляни как отрока, который отправляется для встречи с тобой из-за трона славы. Не преклоняйся пред ним из-за того, что его венец подобен венцу Царя .... А одеяние (וחלוק) на нем подобно одеянию (כחלוק) его царя....[173]

Интересно отметить, что в этих двух текстах, содержащих описание служения *сар ха-паним*, мотив служителей Лица связан с концепцией «Отрока»[174] (Евр. נער), и слово древнееврейского языка, которое здесь переведено как «отрок», некоторые исследователи в различных других контекстах переводят как «служитель».[175]

Помимо очевидных литургических аллюзий, непосредственная близость к Небесному Царю и к Его Присутствию за закрытой завесой предполагает обязанность хранителя тайн, поскольку в таком случае служитель неизбежно обладает доступом к главным Божьим секретам. В свете такого понимания обязанностей Метатрона исследователи указывают на факт знания Божьих тайн как на важную характерную черту в сфере деятельности *сар ха-паним*. Одеберг отмечает, что «весь контекст этой книги (Третьей книги Еноха), таким образом, определяет обязанности Метатрона как ангела, обладающего доступом к божественному Присутствию, «Лицу» Бога (и именно этот смысл заложен в его именовании как *сар ха-паним*), следовательно, он обладает Божьими тайнами и соответствующим статусом».[176] Подобного рода эзотерическое знание служит указанием на составную природу этой роли Метатрона и непосредственную связь этой обязанности с обсуждавшейся ранее ролью знатока небесных тайн.

---

[173] Schäfer, *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, 2b:13–14.

[174] Эта традиция нашла отражение в некоторых других текстах, упоминающих Метатрона. См. к примеру, MS. Leningrad Antonin 186 (=G19), где титул «Отрок» связан с деятельностью Метатрона как Князя Присутствия: «Я заклинаю тебя, Метатрон, Князь Присутствия, я объявляю тебе, Метатрон, Князь Присутствия, я требую от тебя, Метатрон, Ангел Присутствия, я запечатлеваю тебя, Метатрон, Князь Присутствия... и Отрок, он назвал его [ ] сильным, величественным, внушающим трепет ....» Schwartz, *Scholastic Magic*, 119–120; Schäfer, *Geniza-Fragmente*, 163.

[175] Alexander, “3 Enoch,” 259, note t.

[176] Odeberg, *3 Enoch*, 1.79.

Несколько слов следует сказать об образе Божьего Лица,[177] представляющего собой важную составную часть концепции рассматриваемого титула.[178] Несмотря на то, что авторам ранних текстов, составляющих Первую книгу Еноха, была знакома теофаническая лексика, относящаяся к мистике Лица, тем не менее, они не проявляли интерес к более глубокому проникновению в суть этой концепции в их описаниях видений Еноха.[179] Тем не менее, во Второй книге Еноха и более поздних текстах традиции Хейхалот образ Божьего Лица играет важную роль, зачастую понимаемую как конечную цель устремлений мистиков.[180] Стоит отметить также, что в некоторых из текстов подобного рода Метатрон и другие служители Лица непосредственно идентифицируются с Лицом Бога и иногда их относят к категории гипостазированного лица Бога.[181]

Наконец, нашего рассмотрения заслуживает возможный

---

[177] О происхождении концепции Божьего Лица см. S. M. Olyan, *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism* (TSAJ, 36; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1993) 105ff.

[178] Исследователи высказывали предположение о том, что в некоторых текстах, принадлежащих традиции Меркавы, Метатрон представлен как гипостазированное Лицо Божье. Натаниэл Дейч отмечает, что «в некоторых источниках Метатрон воспринимается как гипостазированное воплощение определенной части Формы Бога, а именно Лица Божьего ... возможно, эта традиция лежит в основе формирования титула *сар ха-паним*, ассоциирующегося с Метатроном. Этот титул следует понимать скорее как «князь, Лицо [Бога] , чем как «князь Лица [Бога]»». Дейч также предполагает, что по крайней мере в одном тексте из *Synopse* §§396–397 Метатрон непостредственно идентифицируется с гипостазированным Божьим Лицом. Deutsch, *Guardians of the Gate*, 43.

[179] *1 Енох* 89:29–31.

[180] Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 17–20.

[181] Натаниэл Дейч высказал предположение, что по крайней мере в одном тексте, принадлежащем традиции Меркава [§§396–397], Метатрон прямо идентифицируется с гипостазированным Божьим Лицом: «Моисей сказал Господу всех миров: «Если не пойдет Твое Лицо [с нами], то и не выводи меня отсюда» [Исх. 33:15]. Господь всех миров предупредил Моисея, что он должен вести себя осторожно с этим Его Лицом, ибо написано: «Блюди себя пред лицом Его» [Исх. 23:21]. Он – тот, чье имя написано одной буквой, посредством которой небо и земля были сотворены, и кто запечатлен печатью слов: «Я есмь Сущий» [Исх. 3:14] ... Это князь, которого зовут Йофиил Йах-дариил ... его зовут Метатрон» [§§396–397]. Deutsch, *Guardians of the Gate*, 43.

контекст возникновения концепции служителя (или служителей) Божьего Присутствия, который представлен в библейских и псевдоэпиграфических текстах. Филип Александер высказал предположение, что рассматриваемый титул, возможно, восходит к преданию, нашедшему отражение в Книге пророка Исайи 63:9, где содержится следующий текст: «во всякой скорби их Он не оставил их, и ангел лица Его спасал их». Образы ангелов Присутствия также широко представлены в псевдоэпиграфических сочинениях, особенно в тех, где повествуется о Енохе, и где образы подобного рода, однако, никогда[182] не идентифицировались непосредственно с седьмым допотопным патриархом.[183] Несмотря на то, что в тексте таблички из Ниневии Энмедуранки представлен как герой, восседающий в присутствии богов, а присутствие, или «Лицо», Бога упомянуто в *Книге Стражей*[184] и в еврейском тексте *Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова* 49:14,[185] как в рассказе об Энмедуранки, так и в енохических текстах седьмой допотопный герой не связан с концепцией служителя Лица.[186] В *1 Енох* 40:9, однако, обнаруживается упоминание о четырех «Лицах», или «Присутствиях» из Книги пророка Иезекииля 1:6, которые идентифицируются

[182] За исключением Второй книги Еноха.

[183] По мнению некоторых исследователей, изначально так называли не Еноха, а Михаила. Йонас Гринфилд высказывал предположение, что «титулом *сар ха-паним*, «князь лица», изначально называли Михаила и еще трех других архангелов (Эфиопская книга Еноха 40.9–10), но вскоре, по-видимому, этот титул стал относиться только к нему [Михаилу]; со временем, однако, он стал употребляться исключительно по отношению к Метатрону (или к тому из тех остальных ангелов, например Сурии, которые в некоторых текстах заменяли Метатрона)». Greenfield, "Prolegomenon," xxxi.

[184] *1 Енох* 14:21: «Ни ангел не мог вступить сюда, ни смертный созерцать вид лица (*gaṣṣ*) самого Славного и Величественного». Перевод А.В. Смирнова в Тантлевский, *Книги Еноха*, 328.

[185] В еврейском тексте Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова 49:14 вознесение Еноха передано выражением נלקח פנים, которое Кристофер Роуленд переводит как «был взят к Божьему присутствию». C. Rowland, "Enoch," in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (eds. K. van der Toorn et al; Leiden: Brill, 1999) 302. О еврейском тексте Сир. 49:14 см. Lee, *Studies in the Form of Sirach 44–50*, 232.

[186] Вторая книга Еноха, в которой патриарх прямо идентифицируется с Лицом, и где о нем говорится, что он всегда будет стоять пред Лицом, представляет собой уникальный случай среди ранних источников о Енохе.

с четырьмя главными ангелами: Михаилом, Фануилом,[187] Рафаилом и Гавриилом.[188]

Образ ангела Присутствия также играет заметную роль в *Книге юбилеев*, где этот ангел не назван каким-либо специальным именем,[189] а представлен как особый посланник Бога, излагающий содержание небесных таблиц Моисею.[190] Некоторые слова и выражения, обнаруженные в текстах рукописей Кумрана, также соотносятся с образным строем концепции служителей Божьего Присутствия. Особого внимания среди этих текстов заслуживают фрагменты *Песен субботнего жертвоприношения*, так как в них содержатся концепции и образы, тесно связанные с более позднее традицией Хейхалот. Джеймс Вандеркам отметил, что, хотя сам термин מלאכי הפנים отсутствует в *Песнях субботнего жертвоприношения*, подобные слова и выражения, такие как משרתי פנים и משרתי פני מלך קודש, можно найти в 4Q400.[191]

В заключении нашего анализа образа *сар ха-паним* следует обратиться к важной методологической проблеме, относящейся к этому титулу Метатрона. Ранее уже отмечалось, что в тра-

---

[187] Несмотря на то, что в ранних енохических текстах, связанных с Первой книгой Еноха, упоминается ангел Фануил (см., к примеру, *1 Енох* 40:9), имя которого, вероятнее всего, может соотноситься с понятием Божьего Лица, это небесное существо нигде в этих материалах не идентифицируется с Енохом. О соответствии между Уриилом/Сариилом/Фануилом и ангелом Сурией, который охарактеризован в *Хейхалот Раббати* как Князь Лица см.: Greenfield, “Prolegomenon,” xxxiv-xxxv.

[188] По мнению Шолема, происхождение концепции *сар ха-паним* можно проследить в ранних прототипах енохической ангелологии. Исследователь отметил, что «в ангелологии апокалиптической литературы присутствует группа ангелов, созерцающих лицо своего царя и названных «князьями лица» (Эфиопская книга Еноха, гл. 40). Как только личность Метатрона в литературе такого рода приобретает более отчетливые формы, его начинают называть просто «Князем Присутствия»». Scholem, “Metatron,” *EJ*, 11.1443.

[189] VanderKam, "The Angel of the Presence in the Book of Jubilees," 378–393.

[190] Этот ангел упоминается в *Книге юбилеев* 1:27, в которой эфиопское выражение *mal'aka gaṣṣ* означает буквально «ангел лица». J. C. VanderKam, "The Angel of the Presence in the Book of Jubilees," *DSD* 7 (2000) 382. Интересно отметить, что в некоторых текстах традиции Меркавы Метатрон назван и как Князь Лица, и как Ангел Лица. См., к примеру, Schäfer, *Geniza-Fragmente*, G-12, fol. 1a, lines 15–18.

[191] VanderKam, "The Angel of the Presence in the Book of Jubilees," 384.

диции Меркавы титул Князя Присутствия применим не только к Метатрону, но также и к другим ангельским существам, таким как Сурия и другим персонажам. В текстах традиции Хейхалот и остальные важные титулы Метатрона, такие как Князь Мира, Отрок и другие, часто используются для того, чтобы ими охарактеризовать других ангелов. Можно предположить, что подобного рода положение вещей отчасти объясняется традицией, согласно которой этот великий ангел известен под другими именами,[192] число которых варьируется от восьми в *Хейхалот Раббати* до девяноста двух в *Алфавите рабби Акивы*.[193] Несмотря на то, что такие свидетельства могут помочь в идентификации некоторых ангельских имен, в ряде случаев факт приписывания атрибутов Метатрона ангельским существам, носящим другие имена, не может быть объяснен исходя из многочисленности имен Метатрона, так как ангелы, обозначенные этими титулами, иногда совершенно отличаются от него или осуществляют свои обязанности наряду с ним. Такого рода ситуация, возможно, служит указанием не только на полемический характер контекста, в котором формировалась концепция Метатрона, ведущая свое происхождение от ранних полемических традиций, связанных с персонажами-посредниками, но также свидетельствует о том, что даже на более поздних стадиях своего развития концепция Метатрона не теряет своей полемической природы, подвергаясь постоянному переосмыслению в ответ на новые вызовы, появляющиеся вместе с возникновением преданий о других великих ангельских посланниках, конкурирующих с мифом о Метатроне.

Некоторые исследователи отмечали, что приписывание титулов Метатрона другим ангельским существам, возможно, служит указанием на существование других параллельных преданий, в рамках которых эти титулы относились не к Метатрону, а к другим выдающимся фигурам мистической традиции.[194] Следовательно, необходимо проводить важное разграничение

[192] *3 Енох* 3: «У меня [Метатрона] семьдесят имен, соответственно семидесяти народам мира ... однако мой Царь называет меня «Отроком»». Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 178.

[193] Об именах Метатрона см. Dan, “Seventy Names of Metatron,” 1.229–34; Cohen, *Liturgy and Theurgy*, 128.

[194] См. исследование Джеймса Давилы об образе Отрока в литературе Хейхалот.

между внутренним полемическим характером предания о Метатроне и полемической природой более широкого контекста, в котором существовали источники, относящиеся к традиции Меркавы. В отличие от внутреннего соперничества между Иаоилом, Михаилом и Енохом за их первенство в процессе формирования различных титулов и обязанностей Метатрона внутри связанной с ним традиции, в более широком контексте проявляются внешние очертания рассматриваемой полемики, когда уже существующие титулы не закрепляются раз и навсегда за образом Метатрона, а продолжают использоваться предшествующими носителями этих прозвищ. В качестве иллюстрации можно указать на одного из выдающихся носителей роли *сар ха-паним* в литературе, относящейся к традиции Хейхалот, ангела Сурию, в образе которого легко можно распознать знакомые черты образа Сариила/Уриила/Фануила, ангела Присутствия из Первой (Эфиопской) книге Еноха. Подобного рода тенденции в развитии рассматриваемой концепции служат указанием на то, что некоторые из участников (в качестве составных частей) процесса формирования концепции Метатрона позднее становятся соперниками этого великого ангела.

Метатрон как Князь Мира

Филип Александер отмечает, что в *3 Енох* 48C:9–10 обязанности Князя Мира, по-видимому, приписаны Еноху-Метатрону.[195] Их этого текста читатель узнает, что Бог распорядился поставить все власти, правящие миром, в подчинение Метатрону:

> Семьдесят князей Я дал в его руку, дабы провозгласить им Мои установления на всех языках; и дабы унизить по его слову высокомерных до земли и возвысить униженных до (небесной) выси по произнесению его уст; дабы поразить царей по его команде и покорить властителей и самонадеянных людей по его приказанию; дабы удалить царей из их царств и поставить (новых) властителей над их владениями....[196]

При изучении образного строя, связанного с концепцией Князя Мира в Третьей книге Еноха, необходимо ясно осознавать линию разграничения между описаниями различных видов деятельности, относящихся к данной обязанности, и упоми-

[195] Alexander, “From Son of Adam to a Second God,” 105, n. 24.

[196] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 294.

ниями самого этого титула. Так, несмотря на то, что Енох-Метатрон в Третьей книге Еноха, по-видимому, обладает некоторыми отчетливо выраженными качествами Князя Мира, сам титул Князя Мира в тексте книги не соотносится[197] непосредственно с фигурой Еноха-Метатрона.[198] Способ представления обязанностей Метатрона в *3 Енох* 3:2, 10:3 и 48C:9–10, однако, очень напоминают описания соответствующего рода деятельности, которые можно обнаружить в тех местах рассматриваемого сочинения, где говорится о титуле Князя Мира, а именно в *Сефер Хейхалот* 30 и 38.[199]

Так, в *3 Енох* 30 (*Synopse* §47), где содержится упоминание Князя Мира, говорится о семидесяти двух князьях царств мира:

> Когда Великий Суд заседает на высоте тверди *ᶜАравот*, только великим князьям, в именах которых присутствует Имя YHWH, Имя Святого, будь Он Благословен, позволяется говорить. Сколько там князей? Есть 72 князя царств в мире, не считая князя мира (שר העולם), который говорит в пользу мира пред Святым, будь Он Благословен, каждый день, в тот час, когда открывается Книга, в которой записано каждое деяние мира, как написано: «Судьи сели, и книги раскрылись».[200]

Александер обращает внимание на тот факт, что если этот текст сопоставить с *3 Енох* 10:3, где представлена концепция власти Метатрона, подчиненного восьми великим князьям Яхве, но правящего над всеми остальными князьями, получится, что Метатрон – это Князь Мира.

Еще один случай упоминания титула Князя Мира в *3 Енох* 38 также свидетельствует о том, что эта роль не связана непосредственно с именем Метатрона. В этом тексте говорится, что когда ангелы-служители возносят небесное песнопение, *Кеду-*

---

[197] Александер указал на тот факт, что в поздних текстах (Тосафот к трактату *Йевамот* 16b и к трактату *Хуллин* 60a) Метатрон прямо идентифицируется с этим титулом. Alexander, "3 Enoch," 243. См. также See also: *Бавли Санхедрин* 94a.

[198] Alexander, "3 Enoch," 243.

[199] Игорь Тантлевский отмечает, что в 8-ой главе Третьей книги Еноха Енох-Метатрон обладает качествами, посредством которых, согласно *Бавли Хагига* 12a и *Авот де рабби Натан* A 27:43, мир был сотворен, и которыми он поддерживается. Тантлевский, *Книги Еноха*, 185.

[200] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 224; Schäfer et al., *Synopse*, 24–25.

шу, их могучие голоса производят своего рода землетрясение в небесных сферах, тревожащее звезды и созвездия. Тогда приходит Князь Мира и успокаивает небесные тела, объясняя им источник их волнения:

> «Стойте спокойно на своих местах; не бойтесь, так как (это) ангелы-служители поют песнь пред Святым, будь Он Благословен, как написано: При общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божьи восклицали от радости».[201]

Несмотря на то, что в этом тексте нет упоминания Метатрона, в нем содержатся намеки на характер деятельности этого ангела, зачастую представленного в литературе традиции Хейхалот утешителем и защитником небесных существ во время совершения небесной литургии.

Несмотря на то, что в Третьей книге Еноха по какой-то причине имя Метатрона напрямую не связано с титулом Князь Мира, в некоторых других раввинистических сочинениях и источниках традиции Хейхалот данный титул приводится в качестве одного из обозначений Метатрона наряду с его другими прозвищами. Так, в самом раннем иудейском источнике, содержащем упоминание термина «Отрок» в раввинистической литературе (*Бавли Йевамот* 16b), этот термин связан с титулом Князь Мира. Метатрон в этом тексте не назван по имени, однако соединение двух его вполне узнаваемых обозначений указывает на вероятность того, что имеется в виду именно Метатрон. Слова Метатрон, Отрок и Князь Мира также представлены связанными между собой в *Synopse* §959.[202] Самым важным ранним свидетельством роли Метатрона как Князя Мира служит арамейская надпись, найденная среди текстов на чашах для заклинания,[203] которая, по-видимому, представляет собой древнейшее свидетельство идентификации

[201] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 233.

[202] „....והנער הזה מטטרון שר הפנים שנכתב שר עולם הגדול....“ Schäfer et al., *Synopse*, 296.

[203] Исследователи отмечают, что несмотря на «неопределенность датировки многих из этих чаш ... чаши из Ниппура (в том числе те из них, на которых обнаруживаются некоторые из наиболее содержательных текстов о Метатроне) были найдены в пластовом месторождении и датируются археологами самое позднее седьмым веком н.э.». Alexander, “3 Enoch,” 228.

Метатрона как Князя Мира, так как Метатрон в ней назван איסרא רבה דכליה עלמא – «великим князем всего мира».[204]

В заключении этой части нашей работы следует упомянуть о некоторых гипотезах относительно возможных прототипов данного титула. Несмотря на то, что, как будет обсуждаться далее, образный строй сочинений, содержащих сведения о Енохе, испытал влияние преданий об Адаме, некоторые исследователи указывают на возможную формативную роль архангела Михаила в формировании рассматриваемой концепции Князя Мира. В этой связи, как Шолем, так и Александер отмечают, что в некоторых раввинистических сочинениях Михаил часто назван Князем Мира (*Пиркей де-рабби Элиезер* 27; *Ялкут Шимони* на Быт. 132).[205] Можно предположить, что предания о Михаиле и Метатроне сосуществовали в раввинистической литературе, взаимно обогащая друг друга соответствующими мотивами. Шолем отмечает, что в *Пиркей де-рабби Элиезер* 27 Михаил наделен титулом שרו של עולם; при этом в одном из источников, относящихся к тому же периоду, Метатрон назван «Великим Князем Всего Мира».[206]

Метатрон как Владыка Торы

Ранее уже отмечалось, что в *Сефер Хейхалот* Енох-Метатрон представлен как знаток божественной мудрости. В *3 Енох* 8:2 говорится о том, что Метатрон поведал рабби Ишмаэлю о том, что Бог даровал ему «мудрости к мудрости, благоразумия к благоразумию, знания к знанию, милости к милости, учения (Торы) к учению (Торы)....»[207] Метатрон таким образом подчеркивает исключительный характер подобного рода инициации, указывая на тот факт, что он был удостоен этой чести и одарен всеми этими качествами «в большей мере, чем сыны высот».[208] В *3 Енох* 10:5 Бог сам вызвался подтвердить превосходство Метатрона в сфере премудрости, приказав сонмам ангелов подчиняться его указаниям на основании того, что этот

[204] Этот текст на чаше опубликован в статье C. Gordon, "Aramaic and Mandaic Magical Bowls," *Archiv Orientalni* 9 (1937) 84–95, особ. 94.

[205] Scholem, *Jewish Gnosticism*, 44; Alexander, *3 Enoch*, 243.

[206] Scholem, *Jewish Gnosticism*, 48.

[207] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 185.

[208] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 185.

великий ангел был обучен «премудрости небесной и земной, премудрости этого мира и грядущего мира».[209]

Подобного рода описание качеств Метатрона как высшего существа наделенного человеческой и божественной мудростью, напоминает нам способ представления Еноха в роли мудреца, а также один из его титулов, «мудрейший из людей», описанный в ранних енохических произведениях.[210] Подобно этому раннему титулу Еноха, в нашем тексте, принадлежащем традиции Меркавы, определения, относящиеся к роли Еноха-Метатрона, по-видимому, служат не только для того, чтобы представить его как обычного мудрого человека, выделяющегося этим своим качеством среди других людей, а как прототип мудреца. Намек на такую его роль содержится в тексте из *3 Енох* 48D:10, где Метатрон представлен как первый в цепи великих носителей особого знания, передающих его от одного адепта к другому, т.е. знатоком, на которого в конечном счете полагаются будущие поколения мудрецов:

> Метатрон вывел ее [Тору] из Моих хранилищ и передал ее Моисею, а Моисей — Иисусу [Навину], а Иисус — Старейшинам, а Старейшины — Пророкам, а Пророки — Мужам Великого Собрания, а Мужи Великого Собрания — Эзре Книжнику, а Эзра Книжник — Хиллелу Старшему, а Хиллел Старший — рабби Аббаху, а рабби Аббаху — рабби Зире, а рабби Зира — Мужам Веры, а Мужи Веры — Верным....[211]

Исследователи ранее отмечали,[212] что подобная последовательность передачи мистической традиции напоминает описание цепи передачи устного закона, нашедшего свое отражение в со-

---

[209] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 187.

[210] Александер считает, что «в псевдоэпиграфических источниках Енох наделен многими качествами, сходными с теми, которыми характеризуется Енох-Метатрон в Третьей книге Еноха: он представлен мудрецом и героем, раскрывающим людям тайны небесной мудрости». Alexander, “The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch,” 159.

[211] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 299–300; *Synopse* §80. Упоминание о цепи передачи мистической традиции неоднократно повторяется в литературе Хейхалот. Исследование свидетельств таких упоминаний во всех деталях см. в Swartz, *Scholastic Magic*, 178ff.

[212] Alexander, “3 Enoch,” 315, note v.

чинении *Поучения отцов*.[213] Несмотря на то, в мотиве главенствующей позиции Метатрона можно уловить соответствующие темы ранних преданий о мудрости Еноха как особого знака для всех поколений, авторов, принадлежащих традиции Меркавы, очевидно не могло удовлетворить представление о главном герое как просто об универсальном носителе премудрости.

Несмотря на искушение истолковать деятельность Метатрона только как относящуюся к его роли архетипического мудреца,[214] известной из ранних преданий о Енохе и из мифологии Месопотамии,[215] следует признать, что в указании на цепь передачи устной Торы содержится намек на то, что в данном случае мы имеем дело с еще одной особой функцией этого великого ангела, а именно его ролью в распространении совершенно особой мудрости, мудрости Торы.[216] Исследователи уже ранее отмечали, что в текстах из *3 Енох* 48C:12 и 48D:6–10, по-видимому, Енох-Метатрон представлен в его роли Князя Торы, שר התורה.[217] В этих текстах главному герою подчеркнуто приписано обладание титулом и обязанностями, связанными с данной ролью. В них также содержится указание на то, что автор *Сефер Хейхалот* был хорошо знаком с двумя главными функциями Князя Торы (*Сар Тора*), о которых свидетельствуют также другие раввинистические источники и сочинения, принадлежащий традиции Хейхалот: функцией раскрывать тайны Торы адептам, в том числе Моисею, и функцией небесного учи-

---

[213] См. *Мишна Авот* 1:1: «Моисей получил Тору на Синае и передал ее Иисусу, Иисус – старейшинам, старейшины – Пророкам; и Пророки передали ее мужам Великого Собрания». H. Danby, *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1992) 446.

[214] В исследовании Стивена Фрааде приводится полезное введение в изучение образов раввинистических мудрецов, с использованием примера из трактата *Авот* 1:1. S. D. Fraade, “The Early Rabbinic Sage,” in: *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (eds. J. G. Gammie and L. G. Perdue; Winona Lake: Eisenbrauns, 1990) 417–436.

[215] В преданиях об Энмедуранки и Енохе седьмой допотопный герой представлен как первый из мудрецов, от которого начинается линия передачи эзотерического знания через поколения земных мудрецов.

[216] О предании, содержащем понятие Князя или Владыки Торы в литературе Хейхалот, см. Swartz, *Scholastic Magic*, 53–135.

[217] Alexander, “From Son of Adam to a Second God,” 105, footnote 24.

теля Закона, преподающего его умершим детям.[218] В различных текстах традиции Хейхалот Князь Торы, который часто не идентифицируется с Метатроном, представлен действующим в качестве помощника мистиков, наставляя их в процессе усвоения Торы, а также предотвращая возможность для избранных адептов забыть важнейшие знания.[219] В одном из таких преданий о роли Князя Торы сохранилась история о рабби Ишмаэле, который согласно этому рассказу, сталкивался в юности с многочисленными проблемами в процессе усвоения Торы. Он никак не мог удержать в голове премудрость Торы, из-за того, что тексты, которые он читал и запоминал в один день, на следующий день он не мог вспомнить. Согласно преданию, эта прискорбная ситуация была полностью исправлена, когда его учитель рабби Нехунья бен Хакана открыл рабби Ишмаэлю Князя Торы. Этот архетипический рассказ о Князе Торы повторен несколько раз в различных формах в нескольких источниках традиции Хейхалот, в том числе таких сочинениях, как *Меркава Рабба* и *Маасе Меркава*.[220]

В тексте *3 Енох* 48C:12 содержится указание на еще одну обязанность *Сар Тора*, где Енох-Метатрон представлен наставляющим умерших детей в премудрости письменной и устной Торы. Подобная обязанность Метатрона не была предана забвению в раввинистической традиции и нашла свое отражение в текстах из *Бавли Авода Зара* 3b, *Бемидбар Рабба* 12:15 и других раввинистических сочинениях.

Следует отметить, что, как и случае с другими титулами Метатрона, такими как Отрок и Владыка Божьего Присутствия, Метатрон служит не единственным исключительным исполнителем обязанностей роли Князя Торы, которую также выполняют и другие ангельские существа. В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Книгу Второзакония 34:6 представлен список Князей Мудрости (также известных как Князья Торы) в котором, помимо Метатрона, упомянуты также Йофиил, Уриил и

---

[218] В традиции Хейхалот роль Метатрона как Владыки Тора имеет очень большое значение. В источниках данной традиции к нему иногда обращаются со специальным заклинанием как к Князю Торы. О заклинаниях, обращенных к Метатрону, в литературе Меркавы см. Lesses, *Ritual Practices to Gain Power*, 63ff.

[219] Так, например, в *3 Енох* 48D:4 Йефифийа назван Князем Торы.

[220] Swartz, *Scholastic Magic*, 62ff.

Йефифийа. В сочинениях традиции Хейхалот Йофиил, Суриил и другие ангелы также без колебаний названы Князьями Торы.[221] Некоторые исследователи высказывали предположение, что термин «Йофиил», возможно, использован здесь для обозначения одного из имен Метатрона, однако, как обсуждалось ранее, данная концепция многообразия имен Метатрона не всегда служит убедительным объяснением приписывания титулов Метатрона другим ангельским существам.[222] Как и в случае с другими титулами Метатрона, относительно именования *Сар Тора* также следует рассматривать возможность его происхождения и существования в преданиях, не связанных с концепцией Метатрона.[223]

Метатрон как Отрок

Сведения о том, что Метатрон именуется «Отроком», содержатся в большом количестве раввинистических источников и текстов традиции Хейхалот.[224] Несмотря на обилие информации

---

[221] *Synopse* §313; «Я сказал ему: Князь Торы (שרה של תורה), как его зовут? И он сказал мне: Йофиил его имя». См. также *Synopse* §560: «Имя Князя Торы (D436: שר התורה) (M22: שר של תורה) – Йофиил». Schäfer et al., *Synopse*, 139, 213.

[222] Swartz, *Scholastic Magic*, 182.

[223] В исследовании Майкла Шварца подчеркивается, как важен образ Метатрона в датировке и изучении происхождения ранних этапов формирования концепции Князя Торы. Исследователь отмечает, что «самые ранние явные указания на присутствие концепции Князя Торы датируются десятым веком, однако отдельные элементы этой концепции имеют более раннее происхождение. Упоминания об архангеле Михаиле встречаются в талмуде и в надписях на вавилонских чашах для заклинаний, датируемых седьмым веком, хотя и не в роли Князя Торы». Swartz, *Scholastic Magic*, 213.

[224] По общему мнению исследователей на сегодняшний день, самое раннее упоминание в раввинистической литературе титула «Отрок» содержится в *Бавли Йевамот* 16b, где о нем говорится также как о Князе Мира. Имя Метатрона не упоминается, но, возможно, под данными титулами подразумевается именно этот ангел. Метатрон идентифицируется как Отрок и Князь Мира в *Synopse*, §959. Среди источников иудаизма домишнаитского периода два документа заслуживают особого внимания. Во-первых, Шарль Мопсик привлек внимание исследователей к тексту из Книги пророка Захарии 2, в которой говорится, что ангел, представленный как землемер, отвечающий за измерения Иерусалима, также назван в 2:4 Отроком (נער). Мопсик указывает на тот факт, что в традиции Меркавы, также как и в Зах. 2, Метатрон часто именуется Отроком и Землемером. C. Mopsik,

об этом титуле, которую можно обнаружить в других источниках традиции Хейхалот, в Третьей книге Еноха, по-видимому, нашла свое отражение довольно существенная часть традиции, относящейся к данному прозвищу Метатрона, не представленная ни в каких других материалах. Этот титул упоминается в тексте Третьей книги Еноха несколько раз, вместе с пространными богословскими рассуждениями о его значении. Для нашего исследования важно подчеркнуть, что авторы *Сефер Хейхалот* истолковывают контекст и даже происхождение этого титула на основании мотивов и тем, связанных с преданиями о Енохе.

Впервые об этом титуле читатель узнает из текста *3 Енох* 2:2 (*Synopse* §3), в контексте рассказа о сопротивлении ангелов вознесению рабби Ишмаэля. В данном случае обозначение Еноха-Метатрона как «Отрока» сначала исходит из уст ангелов, собравшихся в сонмы, и выражающих сомнения, адресованные великому ангелу, относительно соответствия его подопечного, рабби Ишмаэля, «рожденного женщиной», статусу существа, которому позволено входить в Божье присутствие и созерцать Колесницу:

> В это время орлы *Меркавы*, пылающие *офаннимы* и *серафимы* поедающего огня спросили Метатрона и сказали ему: «Отрок (נער), почему ты позволил рожденному женщиной войти и воззреть на *Меркаву*? Из какого народа, из какого племени он? Каковы его особенности?» Метатрон ответил и сказал им: «Он из народа Израиля, который Святой, будь Он благословен, избрал в качестве Своего народа из семидесяти языков. Он из колена Левия, которое возносит возношения Его Имени, из семени Аарона, которого избрал Святой, будь Он Благословен, дабы он был Ему служителем и на которого Он возложил венец священства на Синае». Тотчас они стали говорить: «Этот человек достоин воззреть на *Меркаву*, как написано: Блажен народ, у которого это есть; Блажен народ, у которого Бог – Господь».[225]

Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des palais (Paris: Verdier, 1989) 48–49. Во-вторых, в *Премудрости Соломона* 4:10–16, возможно, содержится аллюзия на Еноха в роли Отрока. В тесте говорится: «Угодный Богу стал Его возлюбленным и, когда он жил среди грешников, был перенесен .... и отрок, вскоре ставший совершенным, осудит многолетнюю старость неправедного». О титуле «Отрок» в литературе Хейхалот см. Davila, "Melchizedek, the 'Youth,' and Jesus," 254ff, Halperin, *Faces of the Chariot*, 491–4.

[225] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 177; Schäfer et al., *Synopse*, 4–5.

История, поведанная в тексте *3 Енох* 2:2, главным мотивом которой служит тема человеческого статуса нового гражданина небес, содержит аллюзию на положение Еноха, что особо подчеркнуто в *Сефер Хейхалот* использованием параллельной истории сопротивления ангелов вознесению седьмого допотопного патриарха.[226] Согласно *3 Енох* 4:5–10 (*Synopse* §6), Еноху были предъявлены похожие возражения со стороны трех ангелов-служителей, Уззы, Аззы и Азаэла, относительно его вознесения в период поколения потопа:

> И Святой, будь Он Благословен, поставил меня (Еноха) на высоте в качестве князя и правителя среди ангелов-служителей. Тогда пришли три ангела-служителя – Узза, Азза и Азаэл – и стали выдвигать обвинения против меня на небесной высоте, сказав пред Святым, будь Он Благословен: «Владыка мира, не были ли правы первые, когда давали Тебе совет: «Не сотворяй человека!» Святой, будь Он Благословен, ответил: Я создал и буду носить, Я буду поддерживать и охранять. Когда они увидели меня, они сказали перед Ним: «Господь Вселенной! Какое право он имеет восходить в высь высот? Не происходит ли он из тех, кто погиб в водах Потопа? Какое право он имеет пребывать на небе?» Вновь Святой, будь Он Благословен, ответил и сказал им: «Какое право вы имеете прерывать Меня. Я избрал его, чтобы он был выше всех вас, был князем и правителем над вами на небесных высотах». Тотчас все они поднялись и пошли встречать меня, и простерлись предо мной, сказав: «Счастлив ты и счастливы твои родители, ибо Творец благоволит к тебе». Поскольку я молод в их сообществе и юн среди них в днях, месяцах и годах, они называют меня «Отроком» (נער).[227]

В этом тексте, также как в рассказе, содержащемся в *3 Енох* 2, сопротивление ангелов вызвано человеческим происхождением мистика, стремящегося войти в небесные обители, нарушив грань, отделяющую области человеческого и ангельского обитания. Оба рассказа обладают одинаковой структурой, так как в обоих из них ангелы, изначально настроенные враждебно по

---

[226] О мотивах, связанных с историей Адама, в рассказе о противодействии ангелов, подвергнутых переосмыслению в ранних енохических источниках, включая Вторую книгу Еноха, см. M. E. Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve*," *JTS* 44 (1993) 143–156.

[227] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 179–180; Schäfer et al., *Synopse*, 6–7.

отношению к мистику, в конце концов позволяют убедить и умиротворить себя аргументами покровителей мистика (Бога и Метатрона) и принимают на себя обязанность обратиться к пришельцу с восхвалениями его социальной или физической (народ/родители) родословной.

Очень важным представляется тот факт, что в тексте *3 Енох* 4 содержится указание на предание, связанное с историей Адама, благодаря упоминанию в нем двусмысленной ситуации прародителя. Данный мотив, возможно, указывает на происхождение историй, поведанных в *3 Енох* 2 и 4, из преданий об Адаме, а также их предполагаемую связь с историей о поклонении Адаму, где одни ангелы преклоняются перед Первочеловеком, а другие другие отказываются делать это. Эти мотивы получили широкое распространение в ранней литературе, связанной с образом Адама и находят свое наиболее полное выражение в так называемых *Книгах Адама и Евы*.

Для нашего исследования самым важным аспектом способа представления титула «Отрок» в *Сефер Хейхалот* служит тот факт, что в этом тексте происхождение данного титула объясняется на основании человеческого прошлого Метатрона, а также его связи с фигурой седьмого допотопного патриарха. Дейвид Гэлперин отмечает, что в *Сефер Хейхалот* Енох-Метатрон представлен как новичок-выскочка среди обитателей небес, который, несмотря на свой поздний приход в компанию небесных граждан, сумел стать величайшим представителем ангельского мира.[228] Ответ Метатрона на вопрос рабби Ишмаэля о его обозначении «Отроком» содержит этимологическое объяснение[229]

---

228 Halperin, *The Faces of the Chariot*, 421.

229 Гершом Шолем и другие исследователи отвергали возможность понимания смысла слова *наар* как «Отрок», считая его второстепенным и утверждая, что это слово следует переводить в его собственном первоначальном смысле как «слуга», ввиду того, что Метатрон выступает как служитель в небесной скинии, а также того, что в арамейском тексте он назван *шаммаша рехима*, «возлюбленный служитель». Дейвид Гэлперин, однако, высказал предположение, что отрицание интерпретации слова *наар* как «Отрок» не «вполне убедительно», привлекая внимание исследователей к тому факту, что если «люди, которые придумали этот термин [*наар*], хотели приписать Метатрону роль служителя, почему они не воспользовались одним из привычных слов древнееврейского языка (таких как *эбед* или *мешарет*), чтобы этот смысл был выражен однозначно? Почему они использовали слово *наар*, которое, хотя и в самом деле может оз-

этого озадачивающего титула: «Поскольку я молод в их сообществе и юн среди них в днях, месяцах и годах, они называют меня «Отроком» (נער)».[230]

Подобного рода объяснение в рамках енохической традиции, возможно, представляет собой не позднее раввинистическое измышление, а служит свидетельством традиции, восходящей своими корнями к культуре раннего иудаизма, может быть, домишнаитского периода, поскольку тексты из *3 Енох* 2 и 4, по-видимому, отражают ранние мотивы сопротивления ангелов, встречающимся в историях об Адаме и Енохе. В этом отношении рассказ, содержащийся в 4-ой главе Третьей книги Еноха, возможно, теснее связан с прототипом, восходящим к концепции Адама-Еноха, и служит ее довольно точным отражением, так как, помимо темы ангельского сопротивления, в нем присутствует мотив поклонения ангелов человеческому существу.

Помимо вышеупомянутых мотивов в *Сефер Хейхалот* ярко выражена еще одна, уникальная традиция, имеющая отношение к титулу «Отрок». Согласно тексту *3 Енох* 3, этот титул выбран самим Господом, предпочитающим его другим титулам в тот момент, когда он считает нужным призвать служителя Метатрона. В *3 Енох* 3:2 (*Synopse* §4) в ответ на вопрос рабби Ишмаэля о его имени, ангел отвечает: «У меня семьдесят имен, соответственно семидесяти народам мира, и все они основываются на Имени Царя царей; однако мой Царь называет меня «Отроком» (נער)».[231] В этом тексте подчеркивается промежуточное посредническое положение Метатрона: большинству Божьих созданий он известен благодаря своим семидесяти именам, в то время как Бог знает его как именуемого «Отроком». В этом рассказе также содержится опосредованное указание на титул Ме-

---

начать «слугу», в более привычном словоупотреблении используется для обозначения «отрока» настолько чаще, что вряд ли при его использовании это слово не воспринималось бы в данном смысле любым человеком, его услышавшим?» Halperin, *The Faces of the Chariot*, 422. В связи с этим вполне убедительным рассуждением Гэлперина следует заметить, что в текстах традиции Меркавы также используется титул עבד, однозначно идентифицируя Метатрона как «слугу» Бога. Этот титул, помимо других мест из Третьей книги Еноха, можно обнаружить в *3 Енох* 10:3 и *3 Енох* 48D:1.

[230] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 179–180.

[231] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 178; Schäfer et al., *Synopse*, 4–5.

татрона как Князя Мира, путем упоминания семидесяти имен, соответствующих семидесяти народам мира,[232] что напоминает мотивы, содержащиеся в вышеупомянутых текстах из *Бавли Йевамот* 16b и *Synopse* §959, в которых можно обнаружить подобное сочетание понятий.

В заключении этой части нашей работы необходимо обсудить возможное происхождение титула «Отрок». В своих недавно опубликованных работах Джеймс Давила показал, что образный строй, связанный с понятием «Отрок», был довольно широко распространен в текстах традиции Хейхалот, без соотнесения с фигурой Метатрона, но в связи с другими ангельскими персонажами.[233] Давила высказывает предположение, что концепция Отрока, возможно, восходит к традиции (или традициям), имеющей отношение к Мелхиседеку. Возможным объяснением применения титула «Отрок» к различным персонажам в традиции Меркавы может служить повсеместное распространения образного строя, связанного с концепцией Отрока: подобные мотивы, по-видимому, были широко распространены в различных течениях иудаизма периода Второго Храма, и они использовались в различных источниках, отражающих предания о Мелхиседеке, Адаме, Енохе и других выдающихся героев религиозной традиции иудаизма. Возможно также, что образ Отрока нашел свой путь, приведший его в более поздние источники традиции Меркавы, через различные не зависящие друг от друга течения, имеющие отношение к вышеупомянутым фигурам героев-посредников. Мы уже продемонстрировали в нашем исследовании какую важную роль Адамические и енохические играли в формировании образа Отрока в *Сефер Хейхалот*,

---

[232] Подобного рода связь может также означать, что понятия Отрок и Князь Мира, по-видимому, связаны между собой в контексте риторики распределения власти: Метатрон обозначается как Отрок Богом, так как он подчинен Богу, а другие, в том числе семьдесят Князей Мира, называют его Князем Мира, так как они подчинены ему.

[233] Джеймс Давила указывает на два важных свидетельства, во-первых, на фрагмент текста из каирской Генизы, T.-S. K 21.95.C, где титул «Отрок» используется как относящийся к *nomen barbarum* ZHWBDYH, и, во-вторых, на предание, отраженное в *Сиддур Рабба*, сочинении, принадлежащем традиции *Шиур Кома*, в котором слово Отрок не ассоциируется с Метатроном, так как Метатрон в этом тексте представлен тем, кто рассказывает мистику об ангеле, именуемом «Отроком». Davila, “Melchizedek, the ‘Youth,’ and Jesus,” 254–259.

однако особое внимание, уделенное данным двум традициям, способствовавшим формированию концепции Отрока, разумеется, не исключает того, что другие случаи использования титула «Отрок» в литературе Хейхалот могут восходить к совершенно иным истокам, связанным с фигурами Мелхиседека, Иаоила и других знаменитых героев религии иудаизма.

Метатрон как божество: Малый Яхве

Ранее в нашем исследовании было показано, что в мифологии Месопотамии и преданиях, связанных с именем Еноха, седьмой допотопный герой зачастую выступал в роли прорицателя, в чьи обязанности входило распознавание Божьих намерений и сообщение о них людям. Однако в *Сефер Хейхалот*, где Енох представлен вознесенным над миром ангелов и приведен в непосредственную близость к Богу, в его привычных навыках предсказателя уже нет необходимости, так как теперь сам герой уже оказывается не за пределами Божьего мира, а внутри него, превратившись во второе, младшее божество, воспринимаемое как меньшее проявление Имени Бога.

Как отмечалось ранее, важность роли Метатрона среди ангельских сонмов можно было бы кратко и точно сформулировать с помощью его титула יהוה הקטן, «Малый Яхве», упомянутого несколько раз в Третьей книге Еноха, в том числе в текстах из *3 Енох* 12:2, 48C:7 и 48D:1[90].[234] В *3 Енох* 12 (*Synopse* §15) Метатрон сообщает рабби Ишмаэлю, что Бог провозгласил его младшим проявлением Имени пред ангельскими сонмами: «Святой, будь Он Благословен, создал для меня величественные одежды...и дал мне имя «Малый Яхве» (יוי הקטן) пред всей Своей свитой в выси, как написано: «Мое Имя в нем»».[235]

Как и в случае других обязанностей Метатрона, данное обозначение Метатрона как «Малого Яхве» соотносится с его ролями, исполняемыми в непосредственном присутствии Господа. Так, исследователи ранее отмечали, что имя «Малый Яхве»,

[234] Этот титул можно обнаружить в нескольких источниках. Якуб аль-Киркисани упоминает его в связи со словами Талмуда: «Это Метатрон, то есть Малый Яхве».

[235] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 189. Это предание, отраженное в *3 Енох* 12, похоже на рассказ из *Бавли Санхедрин* 38b.

засвидетельствованное в *3 Енох* 12 и 48C,[236] на самом деле использовано как «указание на роль Метатрона как полномочного представителя Бога; это имя отражает его возвышение из статуса заместителя Бога[237] до роли второго проявления[238] Бога в форме его имени[239] Яхве."[240]

В своем очерке деятельности Метатрона в качестве заместителя Бога Кристофер Моррей-Джоунс указывает на составную природу этой обязанности, тесно связанной с другими ролями и функциями Метатрона:

> В качестве Ангела Господня Метатрон действует как небесный заместитель Бога, совершающий служение пред Престолом, руководит ходом небесной литургии и управляет небесными сонмами ангелов. Он восседает на троне, представляющем собой

---

[236] См. также *3 Енох* 48D:1(90), где имя «Малый Яхве» упомянуто с числе семидесяти имен Метатрона: «...Малый Яхве – по Имени своего Господина, как сказано: «Мое Имя в нем»». Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 297–298.

[237] Алан Сигал отметил, что «в еврейской Книге Еноха Метатрон представлен сидящим на троне возле Бога, и он назначен над ангелами и небесными силами осуществлять функции визиря и полномочного представителя». Segal, *Two Powers in Heaven*, 63. В том же духе и Филип Александер заметил, что «в текстах данной традиции Бог и его ангелы представлены в образах императора и его двора. У Бога есть свой небесный дворец, свой трон и, в лице Метатрона, свой великий визирь». Alexander, "3 Enoch," 241.

[238] Натаниэл Дейч считает, что «наряду со своими ролями небесного первосвященника и человека, превращенного в ангела, Метатрон представляется как своего рода второе – хотя и младшее – божество». Deutsch, *Guardians of the Gate*, 35.

[239] Ярл Фоссум высказал предположение, что указание на семьдесят имен Метатрона может косвенным образом свидетельствовать об этом великом ангеле как носителе «наивысшего» Божьего Имени, так как эти семьдесят имен, возможно, служат лишь отражением главного Имени Бога. В связи с этим замечанием Фоссум приводит текст из *3 Енох* 3:2, где Метатрон представлен говорящим рабби Ишмаэлю о том, что его семьдесят имен «основываются на Имени Царя царей царей», а также из *3 Енох* 48D:5, где говорится о том, что «эти семьдесят имен – каждое из них подобно Священному Имени на Колеснице, выгравированному на Троне Славы». По мнению Фоссума, эти семьдесят имен изначально относились к самому Богу, и только затем были перенесены на Метатрона. Fossum, *The Angel of the Lord*, 298.

[240] Odeberg, *3 Enoch*, 1.82.

> копию Престола Славы, и одет в сияние славы, подобно Богу. Он действует как представитель Бога, управляя творением, как посредник между небесным и земным мирами, осуществляет роль проводника для мистиков в их восхождении на небеса и раскрывает небесные тайны человечеству. Благодаря порученным ему полномочиям от Бога он служит правителем и судьей мира. Он, таким образом, представляет собой фигуру *Логоса* и воплощение Божьей Славы. Относительно его *шиур кома* нам сообщается, что тело Метатрона, как *Кавод*, наполняет весь мир, хотя автор сочинения аккуратно соблюдает разграничение между Метатроном и самой Славой Божьей.[241]

Хуго Одеберг указывает на особые атрибуты, присущие Метатрону в его возвышенном статусе меньшего проявления Божьего Имени. Среди подобного рода атрибутов Одеберг приводит пребывание Метатрона на престоле, передачу ему (части) Божьей Славы, «почета, величества и сияния», представленных «одеянием славы, облачением почета», и в особенности «венца царства, на котором выгравированы мистические буквы, посредством которых были сотворены вселенная и небеса».[242] Общие с Богом атрибуты Метатрона представляются очень важным фактом, возможно, свидетельствующим о всеведении их носителя. Петер Шефер отметил, что в *Сефер Хейхалот* Енох-Метатрон, возглавляющий всех ангелов как «Малый Яхве», представляет самого Бога. Наделенный такими же атрибутами, как Бог, Метатрон, подобно Богу, обладает всей полнотой знания.[243]

Другим важным свойством, общим для Бога и меньшего проявления его Имени, служит пребывание на небесном троне, что служит многозначительным символом власти этого ангела. В арамейской надписи на чаше для заклинаний Метатрон представлен как איסרא רבא דכורסיה – Великий Князь Божьего Престола.[244] Только ему позволено сидеть на небесах, так как он наделен привилегией, которой лишены ангелы.

Здесь следует сделать несколько замечаний об образном

---

[241] Morray-Jones, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition," 8.

[242] Odeberg, *3 Enoch*, 1.82.

[243] Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 141.

[244] Gordon, “Aramaic Magical Bowls in the Istanbul and Baghdad Museums,” 328.

строе небесного восхождения на трон, важного отличительного признака преданий о Енохе. Восшествие Метатрона на престол напоминает соответствующие образы из мифологии Месопотамии, в которой можно обнаружить мотив восшествия на трон седьмого допотопного героя в собрании богов, однако пребывание Энмедуранки на троне не вечно: он должен вернуться к своим земным обязанностям. В ранних енохических преданиях, нашедших свое отражение в Первой книге Еноха, *Книге юбилеев* и *Книге исполинов* не обнаруживается *прямых* свидетельств факта восшествия патриарха на трон. Свидетельства, содержащиеся в *Книге образов*, где Енох, по-видимому, идентифицируется с предсуществующим Сыном Человеческим, восседающим на троне на небесах, противоречивы и неясны. Раннее свидетельство о восшествии на трон Еноха можно обнаружить, однако, в пространной редакции *2 Енох* 24:1–2, где Енох представлен сидящим по левую руку от Господа, «слева от меня (Бога) с Гавриилом», то есть в непосредственной близости к Богу.[245] Подобного рода почетное место героя славянского апокрифа соответствует оказанной ему чести посвящения его в Божьи тайны, которые Господь не раскрывает даже ангелам, и этим мотивом подчеркивается особая близость между Богом и Енохом:

> И призвал меня Господь, и поставил меня слева от себя рядом с Гавриилом, я же поклонился Господу. И сказал мне Господь: «Все, что ты видел, Енох [Beloved], неподвижное и движущееся, сотворено мной, и я <о том> возвещу тебе».[246]

Данное свидетельство енохической традиции, возможно, представляет собой составную часть общей картины будущей концепции Метатрона как заместителя Бога, однако в ранних енохических преданиях седьмой допотопный герой никогда не играет роли носителя Божьего имени. Истоки такого рода образного строя, по-видимому, можно проследить в различных

---

[245] Предписание помощнику правителя восседать по левую руку, вместо того, чтобы он восседал по правую руку, может вызвать недоумение. Мартин Хенгель, однако, отметил, что такого рода расположение, возможно, объясняется «поправкой» христианского переписчика (или переписчиков), по мнению которого место по правую руку должно предназначаться для Христа. M. Hengel, *Studies in Early Christology* (Edinburg: T&T Clark, 1995) 193. Хенгель указал на похожую ситуацию в тексте *Вознесения Исайи*, где ангел святого духа размещен по левую руку от Бога.

[246] Навтанович, «Книга Еноха», 3.214–215.

преданиях, среди которых довольно часто исследователи обращают внимание на истории, связанные с ангелом Иаоилом.[247]

Шолем высказал предположение, что «иудейское учение о Метатроне как высшем ангеле, носителе, в некотором смысле, Божьего имени и называемого יהוה הקטן или אדני הקטן (Малым Тетраграмматоном), на своей ранней стадии было представлено религиозными концепциями, в которых роль Высшего Ангела выполнялась существом, которого звали не Метатрон, а Иаоил; этот факт служит гораздо более убедительным объяснением талмудического образа Метатрона, чем все другие прежние гипотезы».[248] Исследователь далее отмечает, что утверждение, содержащееся в *Бавли Санхедрин* 38b,[249] согласно которому Метатрон обладает именем, «подобным имени его Господа» (מטטרון ששמו כשם רבו) невозможно понять, если не воспринимать его относящимся к имени Иаоила.[250]

Рассуждая о том, как можно датировать соединение образного строя, связанного с Иаоилом, с преданием, относящимся к фигуре Метатрона, Шолем заметил, что

> не может быть сомнений в том, что, к примеру, концепция Иаоила в той форме, как мы обнаруживаем ее в главе 10-ой *Откро-*

---

[247] Другим возможным источником можно считать предание, связанное с историей Моисея. О ранних источниках, содержащих свидетельства концепции Моисея как носителя Божьего имени см.: Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord,* 90–94; W. A. Meeks, "Moses as God and King," in: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (ed. J. Neusner; Leiden: Brill, 1968) 354–371; idem, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (SNT, 14; Leiden: Brill, 1967).

[248] Scholem, *Jewish Gnosticism*, 41.

[249] «Рав Нахман сказал: Тот, кто настолько же искусен в отпровержении *Миним*, как Рав Идит, пусть сделает так; но не иначе. Однажды *Мин* сказал раву Идит: Написано, *И Моисею сказал Он: взойди к Господу*. Но, в самом деле, должно быть сказано, *Взойди ко мне*! – Это был Метатрон [тот, кто это сказал], ответил он, чье имя подобно имени Господа, так как написано, Ибо мое имя в нем. Но если так, нам следует поклоняться ему! В том же тесте, однако, – ответил Рав Идит – говорится: Не упорствуй
пртив него, т.е. не принимайте его за Меня. Но если это так, почему сказано: Потому что он не простит греха вашего? Он ответил: В самом деле, мы не приняли бы его даже как вестника, ибо написано: И он сказал Ему: если не пойдет Твое [собственное] присутствие, и т.д.» Epstein, *Soncino Hebrew-English Talmud. Sanhedrin,* 38b.

[250] Scholem, *Jewish Gnosticim*, 41.

> *вения Авраама*, носила эзотерический характер и принадлежала к традиции мистического учения об ангельском строе Меркавы. Соответственно, заимствования из эзотерического учения в иудаизме, касающегося концепции Иаоила, по-видимому, были сделаны до того момента, когда произошло его преобразование в Метатрона. Этот факт вновь возвращает нас к концу первого или началу второго века и приводит доказательства в пользу связи традиции Хейхалот конца второго и начала третьего века с этой ранней стадией развития иудейского гностицизма, в котором, с другой стороны, наблюдалось ярко выраженное стремление к сохранению строго монотеистического характера этого религиозного учения.[251]

Предположение Шолема о том, что концепция Метатрона как Малого YHWH ведет свое происхождение не из енохической литературы, а из преданий, связанных с фигурой Иаоила,[252] или некоторых других преданий,[253] выглядит вполне убедительным.[254] Данная гипотеза также получает дополнительное

---

[251] Scholem, *Jewish Gnosticism*, 41–42.

[252] В своей книге *Стражи врат* Натаниэл Дейч собрал воедино соответствия между Иаоилом и Метатроном. Исследователь отмечает, что «взаимоотношения Иаоила с Авраамом, представленные в *Откровении Авраама*, сопоставимы с взаимоотношениями Метатрона с рабби Ишмаэлем в тексте традиции Хейхалот, Третьей книге Еноха. Оба персонажа выступают в роли небесных проводников, защитников персонажей, передающих откровение мистикам. Подобно Метатрону, Иаоил связан с понятием первосвященства, в данном случае, благодаря тюрбану (кидару; см. Исх. 28:4), который носит Иаоил. Наконец, и это было подчеркнуто Шолемом, как Метатрон, так и Иаоил известны в качестве носителей титула «Малый Яхве», который можно обнаружить также в гностических и мандейских источниках.... В *3 Енох* 48D:1 Метатрон действительно назван именами Иаоил Йах и Иаоил ....” Дейч приходит к выводу, что «исходя из доступных нам свидетельств, представляется, что концепции Иаоила и Метатрона развивались независимо друг от друга, но в определенный период Метатрон вобрал в себя характерные признаки изначально существовавшего независимо от него ангела Иаоила». Deutsch, *Guardians of the Gate*, 36–7.

[253] Гершом Шолем и другие исследователи указывали на образы таких персонажей как «Великий Йао» и «Малый Йао», присутствующих в христианском гностическом сочинении третьего века *Пистис София* и в гностической *Книге Иеу*. См. Alexander, “The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch,” 162.

[254] Филип Александер и Кристофер Роуленд согласны с мнением Шолема. Роуленд отмечает, что «в иудейской апокалиптической литературе получила развитие тема великих ангельских существ, которым были при-

обоснование если обратиться к материалам, содержащимся во Второй книге Еноха, где можно обнаружить упоминания таких титулов Еноха-Метатрона, как Отрок, Владыка Божьего Присутствия и Князь Мира, но где он не исполняет роль Малого Яхве. В славянском апокрифе в этом отношении обнаруживается соответствие ранним енохическим преданиям, где патриарх также не идентифицируется с концепцией Божьего имени.[255]

Убеждение Шолема в том, что предание об Иаоиле играло важную роль в процессе формирования мистической традиции, связанной с фигурой Метатрона, имеет большое значение с методологической точки зрения, так как эта гипотеза вновь показывает, что изучение происхождения всех титулов Метатрона не должно ограничиваться только источниками енохической традиции или вообще каким-либо иным одним источником. Не приходится сомневаться в том, что вклад в развитие образа Метатрона был внесен многообразными течениями в рассматриваемых традициях. Большинство новых титулов Метатрона, возможно, появились в результате взаимодействия с течениями, внешними по отношению к енохической традиции, а именно благодаря заимствованиям из преданий, связанных с именами Адама, Моисея и других героев-посредников.

Концепция Иаоила и ее возможное влияние на традицию, связанную с Метатроном, имеет большое значение также для понимания различных течений в этой традиции, в которых человеческое происхождение этого великого ангела не рассматривается, а вместо этого он воспринимается предсуществующим. В одном из таких течений этот ангел представляется как небесный двойник седьмого допотопного патриарха, перенесенного

сущи характерные черты и атрибуты, общие с самим Богом, которые можно найти, к примеру, в *Откровении Авраама* 10. В этом апокалиптическом сочинении об ангеле Иаоиле, подобном ангелу Метатрону, говорится, что он был носителем имени Бога, пребывавшем в нем (*Бавли Санхедрин* 37b и *Евр. Енох* 12), и лексика, используемая при его описании, обычно применима к самому Богу». Rowland, *The Open Heaven*, 338. См. также Alexander, “The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch,” 161.

[255] Ярл Фоссум отмечает, что «о Енохе не сказано, что он получил Имя Божье при своем вознесении на небеса и пребывании там в качестве Сына Человеческого, однако данная концепция появляется в Третьей книге Еноха, где говорится о том, что Енох был возведен на трон в виде Метатрона, еще одного главного Божьего ангела, «чье имя подобно имени его Господа»». Fossum, *The Angel of the Lord*, 297.

на небеса до потопа и преображенного в бессмертное ангельское существо. Согласно Шолему, существовало еще одно течение, оказавшее влияние на окончательное формирование концепции Метатрона, в котором Метатрон не был связан с Енохом или каким-либо иным небесным прототипом, а воспринимался как ангел, появившийся в начале, или даже до начала сотворения мира. Этот первоначальный Метатрон обозначался в источниках как Метатрон Рабба.[256] По мнению этого исследователя, традиции, связанные с именами Иаоила или Михаила[257] играли важную роль в процессе формирования концепции этого второго, «первоначального Метатрона».[258] Шолем высказывает предположение о том, что изначально существовали два не зависящих друг от друга течения в традиции, связанной с Метатроном, которые, по-видимому, ассоциировались с разными группами источников в раввинистической литературе: кон-

---

[256] Scholem, “Metatron,” *EJ*, 11.1444.

[257] В *Книге Зоровавеля* Михаил идентифицируется с Метатроном. Об этом источнике см. Himmelfarb, “Sefer Zerubbabel,” 73; I. Lévi, "L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès," *REJ* 68 (1914) 133. В *Маасе Меркава* (MS NY 8128, *Synopse* §576), Михаил упоминается в том месте, где говорится о Князе Торы, и где его задача, как и во *2 Енох* 33:10, состоит в защите мистика во время передачи ему эзотерического знания. «Я поручу это Михаилу, великому князю Израиля, вменив ему в обязанность, чтобы он охранял тебя ради изучения Торы в твоем сердце». Schwartz, *Scholastic Magic*, 111–12.

[258] Шолем отметил, что «...нам необходимо, следовательно, различать два основных аспекта в концепции Метатрона, которые в рассматриваемой нами литературе традиции Хейхалот, насколько это относится именно к Метатрону, уже были объединены и до некоторой степени перепутаны. В одном своем аспекте Метатрон идентифицируется с Иаоилом и Михаилом, и в источниках, свидетельствующих об этом, нет никаких указаний на его преображение из человеческого существа в ангельское. К источникам такого типа относятся талмудические тексты, в которых говорится о Метатроне. В другом своем аспекте Метатрон идентифицируется с фигурой Еноха, в том его образе, как он представлен в апокалиптической литературе и многочисленных текстах литературы аггады и таргумов, которые, хотя и не обязательно датируются более поздним временем, чем Талмуд, тем не менее, никак с ним не связаны. Ко времени создания *Сефер Хейхалот*, или Третьей книги Еноха, эти два аспекта уже сплелись в одну концепцию....» Scholem, *Jewish Gnosticism*, 51.

цепция предсуществующего Метатрона с талмудическими,[259] а концепция Еноха-Метатрона с таргумическими и аггадическими текстами. По мнению исследователя, эти два изначально не зависевшие друг от друга течения переплелись на более позднем этапе развития рассматриваемой традиции. Шолем отмечает, что отсутствие концепции Еноха-Метатрона «в Талмуде или в самых важных Мидрашах, очевидно, связано с осторожностью талмудических авторов по отношению к представлению Еноха в благоприятном свете в целом, и к истории его восхождения на небеса в частности, и такое настороженное отношение все еще очень заметно в *Мидраше Берешит Рабба*».[260] Исследователь считает, что подобного рода ситуация не служит указанием на то, что концепция Метатрона-Еноха, представляет собой более позднюю стадию развития, чем концепция первоначального Метатрона, поскольку в Палестинском Таргуме на Быт. 5:24 и других мидрашах сохранились намеки на то, что концепция изначального человеческого статуса Метатрона существовала в раввинистической традиции.

Шолем отмечает, что указанием на два вышеупомянутых течения может служить различие в написании древнееврейских форм имени Метатрона. Исследователь обратил внимание на то, что имя Метатрона в источниках, связанных с традицией *Шиур Кома*, встречается в двух формах, «состоящих из шести букв и из семи букв», т.е. מטטרון и מיטטרון.[261] Шолем указывает, что несмотря на то, что мы не можем знать изначальные причины такого различия, каббалистические авторы рассматривали разные формы одного и того же имени как обозначения двух прототипов Метатрона. В каббалистических сообществах написание имени из семи букв идентифицировалось с первоначальным Метатроном, а имя с шестью буквами ассоциировалось с Енохом, позднее вознесшимся на небеса и обретшим только частичное сияние и часть власти первоначального Метатрона.[262]

---

[259] В *Вавилонском Талмуде* о Метатроне речь идет в трех местах: в *Бавли Хагига* 15a; *Бавли Санхедрин* 38b и *Бавли Авода Зара* 3b. Метатрон также несколько раз упоминается в Тосафот.

[260] Scholem, "Metatron," *EJ*, 11.1445.

[261] Шолем указывал на то, что в ранних рукописях это имя почти всегда пишется с буквой *йод*.

[262] Scholem, "Metatron" *EJ*, 11.1445.

В свете гипотезы Шолема возможно предположить, что разница концепций и письменных свидетельств в понимании двух вышеупомянутых образов Метатрона, восходящая, по-видимому, к очень ранним истокам, возможно даже к иудаизму домишнаитского периода, служила препятствием для внедрения образа Иаоила и концепции «Малого Яхве» в контекст енохической традиции, как это случилось с некоторыми другими ролями и титулами Метатрона во Второй книге Еноха. Несмотря на то, что некоторые детали *Откровения Авраама* служат указанием на то, что авторы этого псевдоэпиграфического сочинения были знакомы с преданиями о Енохе, традиция в которой развивается концепция ангела Иаоила, в этом тексте не связана с седьмым допотопным патриархом, а соотносится с фигурой Авраама.

Метатрон как Измеритель/Мера: Шиур Кома Бога

В нашем исследовании ранее уже было отмечено, что при своем переходе в роль наместника Бога и меньшего проявления Божьего имени Енох-Метатрон превращается в существо, напоминающее или имитирующее Бога, благодаря тому, что многочисленные атрибуты и характерные черты Бога являются перенесенными на этого великого ангела. Одним из важных признаков этого своего рода божественного раздвоения служит обретение Енохом-Метатроном нового небесного тела, очень напоминающего Божью форму с ее гигантскими размерами. Несмотря на то, что основная часть преданий, имеющих отношение к теме огромной «телесности» Метатрона и ее соотношения с Божьей антропоморфной фигурой, обнаруживается в текстах, связанных с традицией *Шиур Кома*.[263] Так как в подобного рода материалах не содержится никаких указаний на присутствие явных связей между Метатроном и Енохом,[264] следовательно, изучение образного строя, относящегося к теме бо-

---

[263] Тексты и переводы источников, относящихся к традиции *Шиур Кома*, см. в Schäfer et al., *Synopse zur Hekhalot-Literatur*; M. Cohen, *The Shi*ᶜ*ur Qomah: Texts and Recensions* (TSAJ, 9; Tübingen, 1985); P. Schäfer et al., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* (TSAJ, 17, 22, 29, 46; Tübingen, 1987–95).

[264] Как отмечает Мартин Коэн, истоки предания о том, что Метатрон представляет собой перенесенного Еноха, по-видимому, не следует искать среди источников, связанных с традицией *Шиур Кома*. Cohen, *Liturgy and Theurgy*, 126.

жественного тела, следует начинать с текстов, в которых связь между Метатроном и седьмым допотопным патриархом выражена со всей очевидностью. Одним из них служит отрывок из 9-ой главы Третьей книги Еноха (*Synopse* §12), в котором представлено преображение тела Еноха в фигуру гигантских размеров, соответствующих величине мира по его длине и ширине: «Я был поднят и увеличен до размеров длины и ширины мира. По Его повелению у меня выросли 72 крыла, 36 на одной стороне и 36 – на другой, и каждое крыло покрывало весь мир....».[265]

Кристофер Моррей-Джоунс высказывает предположение, что внезапное преображение человеческого тела патриарха в гигантскую фигуру, охватывающую весь мир, невозможно понять без соотнесения этого мотива с антропоморфной телесностью, известной по источникам, принадлежащих к священнической традиции, а также образного строя видений Иезекииля, трактующих тему Божьей Славы (*Кавод*). Моррей-Джоунс отмечает, что «относительно *шиур кома* Метатрона нам сообщается, что его тело, подобно *Каводу*, наполняет весь мир, хотя автор тщательно подчеркивает различия между Метатроном и Славой Самого Бога».[266]

Следует признать, что в некоторых источниках, отражающих предания о Енохе, с том числе во Второй книге Еноха, подчеркивается различие между антропоморфной формой Господа и преображенным телом Еноха-Метатрона, с особым указанием на тот факт, что второе тело представляет собой «подобие» первого.[267] Такого рода взаимозависимость двух тел, связанных между собой уже в *Книге образов* и Второй книге Еноха, служит указанием на то, что в 9-ой главе Третьей книги Еноха, возможно, получает отражение древняя традиция, которую невозможно отделить от другого важного свидетельства, представленного в *3 Енох* 15:1–2, повествующем о радикальном преображении тела Еноха, воссозданного в виде подобия устрашающего фасада самого Бога, известного нам как его светоносное Лицо.

Несмотря на то, что два тела (Метатрона и Господа) связаны между собой благодаря тщательно разработанному образ-

---

[265] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 186.

[266] Morray-Jones, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition," 8.

[267] 3 *Енох* 48C:5: «Я приумножил его почет от Славы Почета Моего». Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 294.

ному строю, Моррей-Джоунс прав в подчеркивании того, что авторы текстов, принадлежащих традиции Меркавы, строго придерживались тенденции аккуратного разграничению этих двух сущностей. Мартин Коэн отмечает, что в текстах, принадлежащих традиции *Шиур Кома*, при сравнении двух тел, Бога и Метатрона, авторы не слишком благосклонны ко второму телу: «тогда как о ступне ноги или мизинце Бога говорится, что он равен своим размером всему миру, рост Метатрона в целом равен только этой величине».[268] Однако не стоит преувеличивать подобного рода разграничения, так как в текстах, принадлежащих традиции *Шиур Кома*, они не служат препятствием к одинаковой трактовке обоих тел благодаря идентичной терминологии. В источниках традиции Меркавы Божье тело названо Ростом/Мерой Тела (שיעור קומה).[269] Та же самая терминология применяется и в описаниях тела Еноха-Метатрона. Согласно одному из источников, принадлежащих традиции Меркавы, «рост (קומתו) этого отрока наполняет мир».[270] Как мы увидим далее, такие же терминологические параллели можно обнаружить в тексте *3 Енох* 48C:5–6, где о росте Метатрона говорится как о קומה, в то время как человеческое тело патриарха названо גוף. Подобного рода терминологические соответствия, благодаря которым подчеркивается равнозначность тел Бога и Метатрона, также служит указанием на роль ангела как своего рода «меры» Божьего Тела.

Вышеупомянутый мотив связи тела Еноха-Метатрона и Божьего Лица также служит указанием на его обязанности как «Меры Господа» и обладателя тела, которое служит в качестве «малого» проявления Божьей формы. Эти обязанности тесно связаны с другими ролями Метатрона, так как его функционирование в качестве *Шиур Кома* (Меры Тела) самого Бога невозможно отделить от его посреднической роли при Божьем Присутствии и его деятельности как служителя Божьего Лица,

---

[268] Cohen, *Liturgy and Theurgy*, 133.

[269] Гершом Шолем замечает, что термин *Кома* зачастую переводился как «высота» («Мера Высоты»), как если бы этот термин использовался в библейском смысле. Исследователь подчеркивает, что такой перевод не соотвествует смысловому контексту традиции Меркавы, где термин *Кома*, как и в арамейских формулах заклинаний, означает «тело». См. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 364.

[270] Schäfer et al., *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, 162.

или одного из *сар ха-паним*.[271] Подобная связь служит указанием на то, что соотношение образа Метатрона с концепцией колоссальной «телесности» Бога представляет собой не изолированное искусственное построение, чуждое всему остальному образному строю, относящемуся к фигуре Метатрона, а служит логическим продолжением других его родов деятельности и обязанностей, исполняемых в непосредственной близости к Божьему Присутствию. В дополнениях к основному тексту *Сефер Хейхалот* (*3 Енох* 48C:5–6),[272] терминология *Шиур Кома* и образ лица Метатрона упоминаются рядом друг с другом:

> Я увеличил его рост (קומתו) до семидесяти тысяч парасангов – сверх всякой высоты – посреди высоких ростом (בכל רומי הקומות). Я возвеличил его трон от Величия Моего Трона. Я приумножил его почет от Славы Моего Почета. Я превратил его плоть в огненные факелы, а все кости его тела (גופו) в яркие уголья. Я сделал вид его глаз подобным виду молнии, а свет его очей подобным «неизбывному свету». Я сделал его лик светящимся, подобно яркому свету солнца....[273]

Несколько слов следует сказать о том способе, которым передается образный строй традиции *Шиур Кома* в Третьей книге Еноха. Необходимо отметить, что в *Сефер Хейхалот* сохранилось предание только об одной стороне данной концепции, так как в этой книге признаки присутствия традиции проявляются только в описаниях Еноха-Метатрона, но не Бога. Так текст из Третьей книги Еноха, содержащий рассматриваемую концепцию, сравнительно короткий, что заметно отличает его от пространных описаний, которые можно обнаружить в источниках, принадлежащих традиции *Шиур Кома*, где читатель обычно находит подробные описания членов тела Бога и их ми-

---

[271] В своем исследовании Джозеф Дан указывает на удивительные соответствия между образами Бога и Метатрона, поскольку этот ангел, подобно Богу, «... восседает на троне славы, над его головой распростерт сияющий свод, как над самим Божьим Престолом Славы, и его трон помещен при входе в седьмой дворец (*хейхал*), в котором находится сам Божий Престол Славы». В этой связи Дан считает, что автор Третьей книги Еноха стремился представить Метатрона «почти как уменьшенную копию самого Бога». Dan, *The Ancient Jewish Mysticism*, 115–17.

[272] *Synopse*, §73.

[273] Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон,* 294; Schäfer et al., *Synopse*, 36–37.

стические имена. Напротив, в *Сефер Хейхалот* не обнаруживается большого количества рассуждений о теле Бога, так как в данном случае главным мотивом служит описание тела перенесенного Еноха. Несмотря на то, что в тексте упоминается рука Бога, которой, по-видимому было преобразовано тело Еноха в тело ангела, а также Божье славное Присутствие, в качестве способа изменения состояния патриарха, в *Сефер Хейхалот* не приводится никакой информации о размерах членов тела Бога, как это обычно бывает в источниках, относящихся к традиции *Шиур Кома*. Только благодаря описанию нового тела Еноха-Метатрона у читателя складывается впечатление, что он имеет дело с возможными размерами Божьего *Шиур Кома*.[274]

Интересно отметить, что предание о теле Метатрона, которое можно обнаружить в *Сефер Хейхалот*, очень напоминает свидетельство об этом предании, содержащееся в 22-ой и 39-ой главах Второй книги Еноха, где фрагмент текста с терминологией, в точности соответствующей *Шиур Кома*, также представлен в контексте упоминаний о теле патриарха.[275] Как и в Третьей книге Еноха, в славянском апокрифе присутствуют указания только на Божье Лицо/Присутствие, а также на руку Бога.[276] Во Второй книге Еноха, где патриарх представлен рассказывающим о его встрече с огненным и устрашающим Лицом

[274] Филип Александер отмечает, что «в текстах, относящихся к традиции *Шиур Кома*, Божья слава обретает форму: она представляется колоссальной человеческой фигурой, размеры членов которой подвергаются исчислению. В Третье книге Еноха едва ли можно уловить отголоски такого рода спекуляций». Alexander, “3 Enoch,” 241.

[275] Гершом Шолем первым высказал предположение о том, что выражение «объятие Господне», содержащееся в главе 39-ой Второй книги Еноха, возможно, в точности отражает терминологию текстов, относящихся к традиции *Шиур Кома*. См. лекцию Шолема "The Age of *Shi*ᶜ*ur Qomah* Speculation and a Passage in Origen" in: Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary, 1965); idem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, 29.

[276] Как говорится в тексте *3 Енох* 9:1, в процессе преображения Еноха в Метатрона Бог «возложил Свою Руку» на Еноха-Метатрона. Подобный жест представлен в описании сходного процесса трансформации визионера в главе 39 Второй книги Еноха, где Господь «правой рукой» подает знак патриарху во время его преображения возле Престола Славы.

Бога, таким образом можно обнаружить начало формирования роли Еноха-Метатрона как Божьего *Шиур Кома*.

Заключение

1. Наше исследование «прежних» титулов Еноха-Метатрона доказывает то, что эти ранние роли, связанных с историей Еноха и персонажами мифологии Месопотамии, подверглись значительной трансформации в ходе развития концепции Метатрона. В ряде случаев подобные изменения завершились созданием совершенно новых обязанностей и обозначений этого ангела (к примеру, таким как роли искупителя и судьи, приписанные Еноху-Метатрону). Тем не менее, эти новые роли и титулы восходят своими корнями к предшествующей текстуальной традиции, связанной с образом седьмого допотопного героя.

2. В ходе исследования «новых» ролей и титулов Еноха-Метатрона выявился полемический контекст происхождения и существования этих обозначений и обязанностей в рамках традиции Меркавы. Становится ясно, что данные обозначения и обязанности не относятся исключительно к одному персонажу, а зачастую служат титулами других небесных созданий, таких как Суриил, Йофиил, Михаил, Иаоил и прочих ангельских существ.[277] Из подобного рода вариативности в определении носителей титула можно сделать два существенных вывода:

Во-первых, такая ситуация служит указанием на возможный полемический контекст ранней стадии развития рассматриваемых концепций, в котором формировались прототипы ролей и титулов Метатрона, обнаруживаемые в текстах, принадлежащих традиции Меркавы. Иудаизм периода Второго Храма с его изобилием образов посреднических фигур и небесных персонажей представлял собой идеологическую среду с ярко выраженными тенденциями к соперничеству различных традиций, в которой роли и обязанности одного персонажа с легкостью переносились на героя, относящегося к другой традиции. В нашем исследовании было продемонстрировано, что в этом «плавильном котле» можно обнаружить происхождение

[277] Александер отмечает, что «концептуальная часть под названием «Метатрон» в составной фигуре Еноха-Метатрона сама составлена из нескольких различных элементов». Alexander, “The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch,” 161.

почти всех ролей и титулов Метатрона, игравших позднее значительную роль в раввинистических текстах и источниках традиции Хейхалот.

Во-вторых, приписывание одних и тех же небесных ролей и титулов различным ангельским существам в раввинистических материалах и текстах Хейхалот служит указанием не только на изначальный полемический контекст, отражающий соперническую атмосферу периода Второго Храма, но также и на полемическую природу среды их дальнейшего существования в рамках раввинистической и Хейхалот традиций.[278] Возможно, развитию подобного рода полемических тенденций способствовали некоторые формальные особенности литературы традиции Хейхалот и способов передачи текстов в рамках этой традиции.[279]

[278] Истоки этих полемических тенденций следует искать во многих социальных, идеологических и социальных факторах. Шолем отмечает, что тексты, содержащие упоминание о Метатроне в *Бавли Хагига* 15a и *Бавли Санхедрин* 38b, связаны полемическим контекстом опровержения еретических воззрений. Подобного рода споры зачастую принимали форму полемики с ангелом Метатроном. О полемических тенденциях в Третьей книге Еноха см. Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch," 178ff.

[279] Александер считает, что Третья книга Еноха, как и большинство макроформ традиции Хейхалот, представляет собой собрание ряда небольших отдельных фрагментов, относящихся к данной традиции (или нескольким традициям). Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch," 157.

Глава V

ИИСУС И ИУДЕЙСКИЕ ТРАДИЦИИ ПОСРЕДНИКОВ БОГА

Томас Гарсия-Уидобро, S.J.

Сравнительный анализ фигур-посредников: Енох и Иисус

1. ФИГУРЫ ПОСРЕДНИКОВ КАК СВЯЗУЮЩИЕ ЗВЕНЬЯ МЕЖДУ НЕБЕСНЫМИ И ЗЕМНЫМИ РЕАЛЬНОСТЯМИ

Описывать ли Бога телесно или нет, дистанция между Ним и творениями неизмерима. В традиции есть множество примеров, намекающих на телесность Бога. Уже в Быт. 1:26–27 Бог обращается к небесному сонму, говоря о сотворении человека по своему «образу и подобию». В Ис. 48:13 сказано, что Его рука основала землю, и Его десница распростерла небеса. О телесности Бога говорится и тогда, когда Он пишет перстом Тору (Втор. 9:10). В других текстах упоминается о ногах Бога (Исх. 24:10), о том, что он встает перед Моисеем (Исх. 17:6), что восседает на небесах (Пс. 2:4) или на престоле (Ис. 66:1). У Бога есть лицо (Втор. 5:7), очи (Прит. 15:3), нос (Быт. 8:21), спина (Исх. 33:20). Это телесность, которая, однако, безмерна; поэтому Исайя говорит, что небо – Престол Господа, а земля – подножие ног Его (Ис. 66:1). Более того, в Иез. 1:26 сказано о видении престола Господня, на котором различимо «как бы подобие сидящего человека».

В Новом Завете мы также встречаем намеки на телесность Бога, призванные выразить его мощь и силу. Среди речений, которые экзегеты обычно интерпретируют как восходящие к историческому Иисусу, фигурирует Лк. 11:20, где сказано, что Иисус перстом Божиим изгоняет бесов. В Мк. 12:36 – хотя это, возможно, более позднее место – говорится, что Бог приглашает Мессию сесть одесную Себя. Несмотря на эти и другие, менее выразительные примеры, мы можем утверждать, что антропоморфные образы Бога часто повторяются.

Эти традиции продолжали развивается в Талмуде. Например, в *в. Санх.* 38b рассказывается любопытная история о том, как ангелы пытаются доказать, почему сотворение человека было бы ошибкой. Реакция Бога не заставила себя ждать, и Он движением «перста» предает ангелов огню. *Мекилта рабби Ишмаэля* к Исх. 12:2 повествует о том, как Бог объяснил Моисею, указывая «перстом», три вещи, которые тому было трудно понять: употребление лунного календаря, нечистоту (Лев. 11:29) и устройство светильника (Чис. 8:4). В *в. Хагига* 12b, где комментируется Втор. 33:27, Бог несет в «правой руке» небеса, а в «левой» – землю. В том же тексте утверждается, что «левой рукой» Он несет восемнадцать тысяч миров, окружающих наш мир, а в «правой» – сто двадцать тысяч миров будущего Мира. Кроме силы Бога, видение Бога недоступно человеческому разумению. В самом деле, око Бога способно прозревать вселенную от края и до края, тогда как другое око прозревает прошлое и будущее. Упомянем также *Ваикра Рабба* 4:8, где говорится, что как человеческая душа покрывает все тело, так Бог покрывает весь мир. Продолжая ту же линию и разъясняя Ис. 6:3, *Мидраш Танхума* указывает на то, что Бог вездесущ, заполняет все небесные и земные сферы. Это гигантское видение (на сей раз как облако славы) осеняет всю скинию, не позволяя Моисею войти к нее (Исх. 40:34–35).

Все эти примеры, помимо прочих, свидетельствуют о том, что телесность Бога есть не что иное, как средство выражения Его величия, мощи и славы. Громадные физические размеры Бога – всего лишь прием, который ставит человека перед тайной, невыразимо превосходящей его самого. Эта тенденция достигнет кульминации в традиции *Шиур Кома* (Меры Тела Бога), присутствующей во фрагментах *Хейхалот Раббати*, *Хейхалот Зутарти*, а также в некоторых фрагментах *Меркава Рабба* и Мюнхенского манускрипта.[1] В *Меркава Рабба* указывается, что «парасанги Его стопы заполняют весь мир, согласно сказанному: Небо – престол Мой, а земля – подножие ног Моих (Ис. 66:1). Высота Его подошвы – три тысячи мириад парасангов. От

---

[1] P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism,* (Princeton University Press, Princeton, 2009) 306–307.

подошвы Его стопы до щиколотки – двенадцать тысяч мириад парасангов.» (*Synopse* §695).[2]

Перед такой безмерностью божественной славы и мощи человек предстает умаленным: не только собственной малостью, но и неспособностью постигнуть подобное величие. Эта дистанция между Богом и человеком выражается негативным образом в источниках, уклоняющихся от какого-либо физического описания божества. Когда Авраам (в *Откровении Авраама*) оказывается перед Престолом Бога, он описывает все, что окружает божество: колеса «Меркавы», как бы огненные и усеянные глазами (18:9–10), четыре *хаййот* – «живущих» (18:3–6) и неизреченный свет, окутывающий огненный сонм (18:20), но ничего не говорит о зримом облике Бога. Тот же подход присутствует в некоторых текстах Филона Александрийского: он замечает, что Бог не имеет ничего общего «ни с одной из сотворенных вещей» и «запределен им всем – настолько, что даже самый тонкий и быстрый разум слишком слаб для того, чтобы постигнуть Его, и признает свою немощь» (*De somn.* 1, 184). О том же кратко сказано в Евангелии Иоанна: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18). Нечто похожее встречаем в синоптической традиции (Мф. 11:27 / Лк 10:22) и в традиции т.н. «второпавловых» посланий (1 Тим. 6:16). В раввинистической литературе встречается, например, знакомое речение о Боге как о всевидящем, но невидимом (*в. Хаг.* 5b, 32). Во всех этих примерах общим знаменателем служит признание того, что Бог превыше всего, что человек может высказать о Нем или приписывать Ему. Поэтому независимо от того, описывать ли Бога физически или нет, дистанция между Ним и человеком огромна. Именно поэтому автор Второй книги Еноха спрашивает: «Но кто может... объять.. лик Его многоочитый и многогласный... или неизменное, неисповедимое, несмолкающее славное служение ему?» (*2 Енох* 9:14).

Однако, несмотря на эту дистанцию, Бог поистине тесно связан со Своим народом. Как показывает Ларри Хартадо, хотя персонаж *Откровения Варуха* признает безмерную мощь божества и иерархическое служение Ему сотен ангелов, тон его обращения к Богу – личный и интимный, и отсюда явствует,

---

[2] J. R. Davila, *Hekhalot Literature in Translation, Major Texts of Merkavah Mysticism* (Brill, Leiden, 2013) 329.

что его мольбы выслушиваются (1:5).[3] В *Откровении Авраама*, где трансцендентность Бога выражается в Его незримости, глас Божий обращается к Аврааму по имени и призывает его созерцать звезды у его ног, а затем обещает ему потомство столь же многочисленное, как звезды которые он созерцал (20:1–4) Вообще говоря, Бог, несмотря на Свое величие, есть Бог близкий, сострадательный и внимательный: это Бог Завета.

Но близость – не единственная форма преодоления дистанции между божеством и людьми в иудаизме эпохи Второго Храма. Другим способом, связанным с различными функциями, служат небесные посредники, способные выступать в качестве связующих звеньев между тайнами божественной реальности и народом. Логос у Филона Александрийского (*Quis rerum divanarum heres sit*, 205–206; *OP* 36; *Вопросы к книге Исхода* II. 94) и *Премудрость* в книге *Премудрости Соломона* (6:12 – 10:21) – парадигматические примеры деятелей-посредников или гипостазированных божественных сил (в зависимости от того, какие аспекты текстов мы выделяем). В одних традициях посредниками служат архангелы – например, Рафаил (Тов. 3:16; 12:15), Посланник (*Завет Моисея* 10:1–3), Михаил (*2 Енох*), Иаоил (*Откр. Авр.*), ангел-посредник (*Завет Дана* 6:2) и т.д. В других иудейских группах посредником оказывается какой-либо ветхозаветный герой, образцовый пример коего – Моисей, выполняющий посреднические функции на земле и на небесах.

Посреднические функции Моисея связаны с его первосвященством (Пс. 98:6) и его происхождением из левитов (Исх. 2:1–10). Другие упоминаемые священнические качества – служение слова и лицезрение Бога (Исх. 33:12–35; Чис. 12:7–8), а также служение у жертвенника (Исх. 24:4–8). В *Апокалипсисе Моисея* патриарх выступает в роли главного посредника между народом и Богом; он называется, помимо прочих эпитетов, «святым духом Господним, пророком Божиим, совершенным учителем мира» (11:16). Он, преклонив колени, возносит молитвы от имени народа всякий час, денно и нощно. Он молится, устремив взор к Богу, милосердно и справедливо правящему всем миром, и напоминает Ему о завете отцов, и смягчает Его клятвой (11:17). Согласно *Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова*, Бог поставил Моисея «священником и посредником»

---

[3] Hurtado*, One God, One Lord,* 26.

между Богом и Его народом (Сир. 45:5). В греческой версии того же текста эта священническая черта принимает небесные оттенки, ибо говорится, что Бог сделал Моисея «равным в славе Своим святым» (т.е. ангелам). *Завет Моисея* (1:14) идет еще дальше, признавая, что посредническая роль была предназначена Моисею еще до сотворения мира. В более аллегорической форме Филон Александрийский указывает на то, что Моисей был словно бог (*De Sacr. Abelis* 10). Причастность Моисея к некоторым божественным свойствам делает его другом Бога, побуждающим своих соотечественником следовать его примеру (*De Vita Mos*. 1.159). Такое возвышенное представление о Моисее акцентируется, например, в *Эксагоге* Иезикииля Трагика, где персонаж возносится на небо с горы Синай, чтобы воссесть на престол Божий, быть увенчанным и получить власть судить ангелов. Упомянем также самаритянские традиции, собранные в *Memar Marqah* 6:3, где сказано, что, когда Моисей поднялся на гору Нево, он был коронован светом, и множество ангелов собрались, дабы его узреть. Его посреднический характер акцентируется и тогда, когда Моисей время от времени оглядывается на следующий за ним народ, словно заботливая мать на отставших детей.

Хотя Моисей представляет собой образцовый пример посредника между Богом и людьми, он – не единственный в иудейской традиции. Упомянем также Еноха, Мелхиседека (4Q401 11, 3; 11Q13) и Иакова (*Молитва Иосифа*). Первый преобразуется на небе в Сына Человеческого (*1 Енох* 71) или в ангела Метатрона (*3 Енох*), чтобы выполнять целый ряд функций, в том числе священнических, например, функцию заступничества за людей. В христианском мире идентичность небесного первосвященника не вызывает ни тени сомнения: это Иисус Христос. Только через посредничество Иисуса человек может обрести доступ к божественному.

В настоящей статье я намереваюсь, во-первых, проанализировать общие элементы, характеризующие фигуры Еноха-Метатрона и Иисуса, а во-вторых, остановиться на моментах различия, объясняющих фундаментальные расхождения между иудейской и христианской традициями.

Общая модель, которой следуют оба персонажа, такова: в совершенстве реализуемое призвание Адама, последующее вознесение на небо, возвышение героя в ранг первостепенно-

го небесного существа и принятие божественных качеств. Среди элементов различия – предсуществование и поклонение со стороны других небесных или земных существ. Сходства и различия помогут нам оценить оригинальность и отличительные особенности каждой из традиций. Этот сравнительный анализ не имеет исторического характера; поэтому оставим в стороне вопросы о том, каково было направление взаимных влияний между этими традициями и каким образом развивался этот процесс.

2. ОБЩАЯ МОДЕЛЬ ДЛЯ ФИГУР ЕНОХА-МЕТАТРОНА И ИИСУСА КАК ПОСРЕДНИКОВ

2.1 Енох и Иисус: образцы совершенного человечества

Первый элемент, общий для Еноха и Иисуса, состоит в том, что при жизни оба представляют собой образцовое человечество, а затем возносятся на небо, чтобы пребывать близ Бога. Хотя Енох – легендарный персонаж, принадлежащий к поколению людей, живших до потопа, на рубеже старой и новой эры его считали историческим лицом. Некоторые тексты, по-видимому, подтверждают это мнение. Автор *Послания Иуды* приводит пророчество Еноха (1:14), где тот предупреждает о появлении лжеучителей, совращающих христианскую общину (1:4), и прежде всего о карах, которые падут на них (1:14–15). Со своей стороны, автор Послания к Евреям приводит Еноха в пример как человека веры, который «угодил Богу» (11:6). Хотя Енох считается историческим персонажем, известно о нем очень немногое. В *Книге Стражей* он называется «праведным мужем» (*1 Енох* 1:2); в предисловии ко Второй книге Еноха он описывается как «муж мудрый и великий книжник», избранный Богом из всех людей, дабы пребывать близ Него (*2 Енох* 16:6). В *Книге юбилеев* упоминается, что «был он первым среди людей, родившихся на земле, кто научился письму, знанию и мудрости» (4:17). Он также умел провидеть прошлое и будущее человеческого рода (4:19) и утвердил священный календарь, в коем сделал известными для людей дни лет, и упорядочил месяцы, и счел годы субботние (4:18). Согласно этому тексту, Енох описал все, что находится на земле, на небе и во власти солнца (4:21), а

также порицал стражей, согрешавших с дочерьми человеческими (4:2). Помимо этого, из Быт. 5:21–24 мы также узнаем, что Еноху было шестьдесят пять лет (или 165, согласно *2 Енох* 1:1), когда он родил Мафусаила, после чего он ходил с Богом триста лет и родил сыновей и дочерей (Быт. 5:22). Это действительно важно, потому что после изгнания Адама из Эдема Бог не ходил более по земле ни с кем из людей. Это означает не только то, что Енох представлен как новый Адам, но и то, что Бог мог ходить с ним только на небесах. Поэтому Енох поднялся на небо, дабы там пребывать с Богом. В возрасте всего лишь трехсот шестидесяти пяти лет, относительно молодым в сравнении с остальными патриархами, он исчез, будучи вознесен на небеса и был там окончательно возвышен (Быт. 5:21–24).

Эти адамические качества подтверждаются при констатации того, что на небесах Метатрон известен под именем «Отрока» (*3 Енох* 3:2), ибо, несмотря на то, что он – «величайший» среди всех небесных существ, он молод в их сообществе и «юн среди них в днях, месяцах и годах» (*3 Енох* 3:1–2). Юность Метатрона объяснима, так как в действительности он – Енох, сын Иареда, преображенный в великого ангела на небесах. Подобно Адаму в былые времена, Енох-Метатрон – младший из небесных существ, которые служат пред Богом; однако различие в том, что ангелы простираются перед Енохом-Метатроном, восклицая: «Счастлив ты и счастливы твои родители, ибо Творец благоволит к тебе» (*3 Енох* 4:1–10). Не так было с Адамом, которого некоторые ангелы отказывались почитать, когда Бог потребовал этого после его сотворения (Латинская и армянская версии *Жития Адама и Евы* 14:3; *Третья книга Варуха* 4, *Евангелие Варфоломея* 4:53–54). Это признание со стороны ангелов по отношению к Отроку подтверждается и в другом, позднейшем тексте – *Седер Маасе Берешит*, где ангелы не только служат Отроку, но и «приходят и становятся пред Отроком и восхваляют … высочайшее и чудесное Имя».[4] Это ангельские признание воздает ему то, что не было воздано первому Адаму.

Об Иисусе мы можем сказать намного больше, и не только потому, что речь идет об историческом персонаже, но и в силу большого разнообразия источников (канонических, апокри-

---

[4] C. Rowland and C. Morray-Jones*, The Mystery of God, Early Jewish Mysticism and the New Testament* (CRINT, 12; Brill, Leiden, 2009) 519–524.

фических и гностических). В синоптических евангелиях уже в евангелии Марка Иисус представляет новое человечество. В повествовании о крещении Дух нисходит в образе голубицы (περιστεράν), что, помимо прочих значений, отсылает к Быт. 1:2. Напомним, что, согласно этому стиху, Дух Творца кружился над водой, дабы сотворить жизнь: «Дух Божий носился над водою». Хотя Быт. 1:2 не упоминает о голубице, это делают раввинистические тексты, например, *в. Хаг.* 15а. Здесь говорится о том, что Шимон Бен-Зома видел, как Дух Божий кружится над водой (Быт. 1:2) «подобно голубице, которая кружится над птенцами, не задевая их». Версию, сходную с этим мистическим опытом, находим в *Мидраше Рабба* на Бытие 2:4, где говорится о Духе, который кружит над водой «подобно птице». Этот образ получает подтверждение, если обратить внимание на другую адамическую фигуру Ветхого Завета – Ноя. В этом случае тройной полет голубя предвосхищает окончание потопа в Быт 8:8–12 и возвещает начало нового творения. В приложении этого образа к крещению Иисуса оказывается, что творящий Дух нисходит на Иисуса в виде голубя и наделяет Его властью и силой. Голубь так нисходит на Иисуса, как Дух Творца снизошел в момент творения. Нисхождение Духа в образе голубя превращает Иисуса в нового Адама посреди нового творения.[5] Следующая сцена, где Дух уводит Иисуса в пустыню, фактически подтверждает тот же пункт: будучи новым и послушным Адамом, Иисус выдерживает искушения (в противоположность Адаму), живет со зверями и принимает служение от ангелов (Мк. 1:12–13).

В самом деле, в Мк. 1:13 говорится, что, искушаемый сатаной, Иисус «был со зверями» (ἦν μετὰ τῶν θηρίων), и «ангелы служили Ему» (οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτω). Первое выражение отсылает к мирному сосуществованию с животным миром на манер жизни Адама в раю и обетований мессианской эпохи. Второе выражение возвращает нас к тому, что было разъяснено выше, а именно, к отказу поклоняться Адаму как образу Бога (см. латинскую версию *Жития Адама и Евы* 12–17; *Пирке де рабби Элиезер* 13:1–2). Вообще говоря – и признавая, что это лишь одно из возможных прочтений, – можно сказать, что, согласно

---

[5] M. Peréz Fernández, *Textos Fuente y Contextuales de la Narrativa Evangélica*, (Verbo Divino, Estella, 2010) 159–176.

Марку, Иисус есть начало нового творения; другими словами, Он восстанавливает утраченные Адамом божественные образ и подобие, пред коими склонялись ангелы.

Тот факт, что Иисус представляет нового Адама, может быть проиллюстрирован и другими примерами, на сей раз извлеченными из раннехристианского гимна. Согласно гимну в Послании к филиппийцам, Иисус в своей человеческой жизни «был послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:8). Указание на послушание характеризует Иисуса как нового Адама (в противоположность непослушанию первого Адама). Иисус – это идеальный прообраз человека в отношении к Богу. Сам Павел прямо говорит об Иисусе как о втором Адаме в 1 Кор. 15:21–22, 44–45; Рим. 5:14. В Послании к Евреям Иисус выступает не только объектом веры для общины, ибо своим послушанием Он положил начало Новому Завету (Иер. 31; Евр. 12:1–2), но и примером веры как таковой (Евр. 12:1–4). Действительно, образцовая вера Иисуса проявляется в том, что Он, пренебрегши посрамление, претерпел свой крест (Евр. 12:2) и «поругание от грешников» (Евр. 12:3).

Енох и Иисус таким образом оба предстают как образ совершенного человечества, того человечества, которое не смогло достигнуть полноты из-за грехопадения Адама. Они являют в себе тот образ, который Бог замыслил для человека и который Он хочет видеть, возвышая его вплоть до вознесения на небеса. Но как происходит это вознесение на небеса? Что встречается на этом пути? Каково значение этих небесных странствий? Таков второй момент общей модели, объединяющей Еноха-Метатрона и Иисуса.

2.2 Енох и Иисус: вознесение на небеса

Мы обратили внимание на тот факт, что Енох и Иисус представляют адамическое человечество до грехопадения, что делает их образцами для верующих. Этот факт объясняет, почему Бог взял их с собою на небо, дабы возвысить их: Иисуса после смерти, а Еноха при жизни. Источники по-разному повествуют о том, как именно началось и как происходило вознесение Еноха. Например, в *Книге стражей* Енох, поторапливаемый светилами, молниями и ветром (*1 Енох* 1:8), восходит на небеса, предстающие в виде разделенного на три части здания, подобного Иерусалимскому Храму (*1 Енох* 14:9–21). В конце пути

Енох вступает в святая святых небесного храма, как первосвященник вступает в святилище. В этом дворце расположен на возвышении престол Божий (Ис. 6:1 и Иез. 1:26), сложенный из кристалла и окруженный огнем (Иез. 1:16; Дан. 7:9), а в нем – образ херувима (*1 Енох* 14:18). Оттуда вытекают огненные реки, препятствующие его ясному видению (Исх 38:20).

Далее Енох переходит от лицезрения престола к созерцанию великой Славы, туника коей сияет ярче солнца и сверкает ярче града (*1 Енох* 14:20; Дан 7:9); поэтому ни один ангел и ни одно плотское существо не могут войти в этот дом и созерцать лицо Бога (*1 Енох* 14:21). Он окружен множеством стоящих ангелов, но не нуждается ни в чьем совете (*1 Енох* 14:22). Святейшие среди ангелов не удаляются от Бога даже ночью (*1 Енох* 14:23). В конце концов, Бог сам призывает Еноха выслушать свои слова (*1 Енох* 14:24), не требуя от него никакого очищения.

В позднейших традициях, например, во Второй книге Еноха, два ангела исполинского роста и с лицами, сияющими подобно солнцу, призывают героя подняться на небо. Оно описывается как семь сфер, соответствие которых Иерусалимскому храму остается неясным. Как бы то ни было, Енох возносится, проходя через различные сферы. Например, в первой сфере двести ангелов повелевают светилами и звездным миром, помимо того, что здесь собираются снег и лед (3:4–5). Далее, в третьей сфере находится рай, «прекрасные места, где растут всевозможные цветущие благоуханные деревья» (5:1–3). В конце восхождения, на седьмом небе, Енох созерцает «великий свет и великое огненное воинство», то есть архангелов и небесные творения (9:1). Господь восседает на престоле, и праведники непрестанно служат Ему (9:4). Ангел приводит Еноха «пред лице Господа», где ему предстоит теперь пребывать навеки (9:17).

Важный аспект этих текстов о Енохе составляет не только восхождение на небеса, но и описание космоса, а также откровения о смысле человеческой истории, ее прошлого и будущего. Эти элементы поистине служат центральной осью верований, на которых основаны эти документы.

Случай Иисуса иной. Описания вознесения в канонических текстах предельно скупы. Например, в конце Евангелия от Луки говорится, что Иисус, пообещав сошествие Святого Духа, вышел с учениками из города и, благословляя их, «стал

отдаляться от них и возноситься на небо» (ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν) (24:51). В версии того же события, представленной в Деяниях апостолов, сказано, что Иисус воскресший провел с учениками сорок дней, после чего, пообещав послать Святого Духа, «Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их» (ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν) (Деян. 1:9). Похожая фраза имеется в Мк. 16:19, где говорится, что, явившись одиннадцати апостолам, Иисус «вознесся на небо» (ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν) и «воссел одесную Бога». В Евангелии Иоанна воскресший Иисус, встретившись с Марией Магдалиной, просит ее не прикасаться к Нему, ибо Он «еще не восшел к Отцу» (οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα) (Ин. 20:17). Сходным образом в Евангелии Петра ангелы объясняют у гроба женщинам, что Иисус восстал и ушел, откуда был послан (55–56). Согласно гимну Послания к филиппийцам, именно вследствие (διὸ) послушания даже до смерти (Флп. 2:9) Бог «превознес Его» (ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν). Со своей стороны, в Послании к Евреям вновь и вновь повторяется, что благодаря искупительной смерти Иисус вошел в небесное святилище, «во внутреннейшее за завесу» (Евр 6:19), чтобы «предстать ныне за нас пред лице Божие» (Евр. 9:24).

Один из немногих текстов, описывающих несколько подробнее вознесение Иисуса на небеса это *Вознесение Исайи*, где пророк повествует в главе 11, как Иисусу поклонялись ангелы, даже сатана (11:23), на пути Его вознесения через каждую небесную сферу. Ангелы спрашивают себя с сокрушением и раскаянием, каким образом Иисус мог снизойти на землю, а они этого не заметили (11:24). Наконец, Иисус достигает седьмого неба и садится одесную престола Великой Славы (11:32).

Во всех этих и многих других примерах мы видим, что Иисус вознесся на небеса подобно Еноху. Наиболее эзотерические аспекты вознесения – например, описание небесных сфер и их обитателей – не затрагиваются в канонической литературе. Как правило, эти повествования очень скупы по сравнению с преданием о Енохе. Важнейшая черта этих христианских документов состоит не в содержании определенного откровения о структуре космоса или о смысле истории, а в *вере* в спасительные последствия преображения Иисуса на небесах.

Другой общий элемент модели Еноха-Метатрона и Иисуса связан с их возвышением в ранг небесных посредников, как

правило – первосвященников небесного храма или царей, разделяющих власть с Богом. Главная роль того и другого – быть заступниками за человека пред Богом.

2.3 Енох и Иисус: Возвышение на небесах

Енох и Иисус, образцы человечества, вознеслись на небо, где были возвышены как небесные фигуры, выполняющие очевидную посредническую роль между Богом и людьми. В енохической традиции это преображение описывается живо и драматично. Не так обстоит дело с преображением Иисуса, которое представлено опять-таки очень скупо. Рассмотрим, в связи с этим, некоторые тексты.

На самых ранних стадиях енохической традиции (*Книга стражей*) возвышение главного персонажа описывается в момент, когда тот вступает в небесное святилище, чтобы заступиться за падших ангелов (*1 Енох* 14:15–16) подобно тому, как первосвященник заступался в Иерусалимском Храме за грехи народа в День Искупления. Позднее, во *2 Енохе*, та же священническая функция проявляется, когда главный герой, поднимаясь на небеса, спрашивает себя: «Кто я такой, смертный человек, чтобы заступаться за ангелов?» (*2 Енох* 4:7). Однако это смертное состояние преобразуется, когда архангел Михаэль облачает Еноха в новые небесные одежды и помазывает его елеем, сиявшим ярче большого светильника, помазанием, которое казалось благотворной росой и благоухало подобно мирре. В это мгновение Енох понимает, что превратился в одного из славных ангелов Божиих (*2 Енох* 9:22–23). Однако кульминацию этих повествований мы находим в другой поздней енохической книге – в Третьей книге Еноха. Там описывается преображение героя в ангела Метатрона, Владыки Божьего Присутствия, ангела исполинских размеров, призванного выполнять функции первосвященника у трона славы (*3 Енох* 15:1). Так, там говорится о том, что плоть Еноха преобразилась в пламя, мускулы – в яркий огонь, кости – в раскаленные угли, глаза – в огненные факелы, волосы – в языки пламени, конечности – в крылья, и все тело – в пылающий огонь (*3 Енох* 15:1). Тело Еноха увеличилось до размеров «длины и ширины мира, приобретя семьдесят два крыла, каждое из которых покрывало весь мир, и триста шестьдесят пять тысяч глаз, и не было такого сияния, блеска, яркости и красоты во всем мире» (*3 Енох* 9:1–5).

Теперь, чтобы оценить параллель между посредническим преображением Еноха и Иисуса, мы должны принять во внимание, что такое преображение дополняется принятием царского достоинства. Енох и Иисус превращаются не только в первосвященников, но и в царей. Царская природа Еноха имеет очень древние корни, которые восходят к енохической *Книге образов* (*1 Енох* 71): там Енох преобразуется в Сына Человеческого – тоже величественное небесное существо, сравнимое с Метатроном, которое восседает на престол Божий, чтобы судить мир (*1 Енох* 62:5; 69:29; 71:14). Эта традиция сравнима с *3 Енох* 10:1–3 где утверждается, что Бог поставил Еноху-Метатрону престол, подобный престолу славы, и простер над ним блистающую завесу, подобную завесе престола славы, то есть завесе Храма.

Теперь рассмотрим некоторые примеры первосвященнического и царского преображения Иисуса. Как уже было сказано, возвышение Иисуса хотя и описывается в различных текстах, но очень скупо. В Деян. 2:33 Петр, обращаясь к толпе, говорит о воскресшем Иисусе, что Он был «вознесен» (ὑψωθείς) и «воссел одесную Отца» (τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ) во исполнение слов Иисуса, сказанных перед синедрионом: о том, что отныне Сын Человеческий воссядет одесную силы Божией (ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ) (Лк. 22:69). Это означает, как нам известно, что Иисус принял царскую и первосвященническую природу. В 1 Тим. 3:16 сказано, что Иисус «вознесся» (ἀνελήμφθη) «во славе» (ἐν δόξῃ). В Откровении Иоанна Иисус называется, помимо прочих эпитетов, «Агнцем закланным» (ὡς ἐσφαγμένον), что означает Его священство (5:6), и «львом от колена Иудина», что указывает на Его царскую природу (5:5). Неоднократно Иисус предстает как небесное существо, ближайшее к престолу Бога (5:6 – 13). Более того, в 19:16 говорится, что на одежде и на бедре Его написано имя: «Царь царей и Господь господствующих» (Βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων). В гимне Послания к филиппийцам возвышение Христа связано с «именем», которое принял Иисус; этот элемент мы рассмотрим более подробно в следующем разделе. Дальнейшее описание дается в Послании к Евреям в том месте, где говорится о преображении Иисуса в первосвященника и Его вступлении в святая святых небесного храма. В самом деле, это преображение совершается в силу крестной жертвы Иисуса (Евр. 9:12–25), после которой он вступает в святилище небесного храма, дабы совершить

окончательный ритуал Йом Киппур (Евр. 9:13–23) и воссесть одесную Бога (Евр. 12:2). Это означает, что Иисус воссел на престол благодати (Евр. 4:16; 8:1–2) и принял образ славы и силы Божий (Пс. 98; Пс. 102:19–20). Согласно Посланию к Евреям, Иисус это Первосвященник, «который воссел одесную престола величия на небесах и есть священнодействователь святилища и скинии истинной, которую воздвиг Господь, а не человек» (Евр. 8:1–2).

Следует упомянуть также повествование о страстях из Евангелия Иоанна, где Иисус описывается в терминах преображения, свершившегося уже во время страстей. Прибегая к высшей иронии, евангелист представляет Иисуса подлинным Царем и Судией. С самого начала страстей Иисус действует как владеющий ситуацией. Его ничто не застигает врасплох. Во время ареста в Гефсиманском саду он предстает как Богоявление перед римской когортой и служителями от священников и фарисеев, которые «пали на землю» (ἔπεσαν χαμαί) пред Его присутствием (18:6). На допросе у Каиафы и Пилата он не молчит, как в синоптических Евангелиях (за исключением одного места – 19:9), ибо Он есть царь, верный своей миссии – свидетельствовать об истине (Ин. 18:37). Будучи одет и увенчан как царь (19:2–3), Иисус не лишается своих одеяний вплоть до смерти на кресте. В соответствии с иронией Иоанна народ несколько раз взывает к Нему как царю (19) и признает царем на всех вселенских языках (латинском, греческом и еврейском) (19:20). Его царское достоинство подразумевает, помимо прочего, власть судить, которую Он и осуществляет, усаживаясь на судилище (ἐπὶ βήματος) (19:13). Пример царского и священнического достоинства Иисуса в повествовании о страстях из Евангелия Иоанна важен потому, что показывает: в эпоху написания Евангелий христианская традиция перенесла божественные качества, принятые Христом по воскресении, в Его земную жизнь. Это касается, как мы увидим ниже, не только качеств царских и священнических, но и отношения Иисуса к божественному Имени.

Между этими двумя возвышениями – Еноха и Иисуса – существует явное сходство. Оба персонажа становятся царями, священниками и посредниками между людьми и Богом. Но к настоящему моменту бросаются в глаза четыре различия. Первое различие – красочность, с какой описывается преображение

Еноха, в противоположность крайней сдержанности при описании преображения Иисуса (очевидное исключение составляет книга Откровения Иоанна). Может создаться впечатление, что христиане изначально дистанцировались от визионерских элементов, свойственных некоторым еврейским традициям. Акцентируется не столько созерцание небесных реальностей, сколько *вера* в опыт Христа и его сотериологические последствия. Действительно, с самого начала христианская традиция подчеркивает уникальность опыта послушания Иисуса, Его смерти, вознесения и преображения в небесном храме, в противоположность опыту других ветхозаветных персонажей (Еноха, Авраама, Моисея, Мелхиседека, Софонии, Иакова и т.д.) или визионерскому опыту ранних иудейских мистиков Меркавы, которые возносились на небо, чтобы созерцать престол Божий и получить откровения об истории и природе космоса.

Иисус – единственный (других исключений, кроме Христа, нет), который поднялся на небеса, чтобы преобразиться через реальное воцарение и священническое помазание. Парадигматический образец такой динамики мы находим в Ин. 3:13, где сказано: «Никто не восходил на небо, как только сошедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах». Следуя той же линии, четвертое Евангелие неоднократно подчеркивает, что для христианина религиозный опыт веры важнее любого другого. Различные видения, относящиеся к небесному храму, престолу Бога или ангелам, отодвигаются в сторону. Не случайно в том же диалоге с Никодимом, когда Иисус готовится представить свидетельство об увиденном (имеются в виду небесные реальности) (Ин. 3:12), он начинает с разговора о том, во что следует верить в связи с его собственной идентичностью (Ин. 3:13–21). Для верующего Иисус стал спасителем. Любая другая информация – о структуре космоса или о некоторых откровениях относительно истории – представляется незначительной.

Второе различие состоит в том, что Енох восхищен на небеса при жизни, а Иисус, напротив, – после крестной смерти. Смерть Иисуса отсылает к живой иудейской традиции, которая усматривала в мученичестве праведника (Лк. 23:47; 4 Мак. 6:28–29)[6] и пророка – искупление за грехи народа и преддверие

---

[6] P.B. Munoa, “Jesus, the Merkavah, and Martyrdom in Early Christian Tradition,” *JBL* 121/2 (2002) 303–325.

воскресения (2 Мак.; 4 Мак.). Крестная смерть Иисуса глубоко и своеобразно интерпретируется в свете Его посредничества между Богом и народом. Послушание Иисуса вплоть до последних следствий есть плод жизни с вполне конкретным набором альтернатив, главным образом связанных с царством Божиим. То есть речь идет об опыте, сосредоточенном на трансформации в социорелигиозной системе времени. Быть может, именно поэтому Послание к Евреям акцентирует действенность заступничества Иисуса за нас пред Богом (Евр. 9:24). Иисус принес окончательную жертву (Евр. 9:9), действенную благодаря Его крови (Евр. 7:27; 9:25; 10:11).

Третье различие связано с тем, что священническое и царское преображение Еноха совершается в рамках его новой ангельской идентичности. Уже в *2 Енох* рассказывается, что Габриэль, один из славных архангелов Божиих, берет с собой героя, дабы тот мог всегда пребывать пред лицом Господа (*2 Енох* 9:7), что является основной функцией ангела. Вспомним также, что, будучи помазан и одет в новые одежды, Енох взглянул на самого себя и убедился в том, что подобен одному из славных Божиих (т.е ангелу), при этом не заметив никакого отличия (9:31–23). Более того, Метатрон – не просто ангел, но главный ангел небесного сонма (10:3–4), Владыка Божьего Присутствия (1:9).

С Иисусом все обстоит иначе. Царское и священническое преображение Иисуса не предполагает принятия ангельского естества. Правда, существуют некоторые раннехристианские тексты, где говорится об ангельской природе Иисуса. Например, в Гал. 4:4 Павел, казалось бы, уравнивает «Ангела Божия» и «Иисуса Христа». Позднее Тертуллиан (*De Carn Christi* 14) и Епифаний (*Haer*. XXX. 16. 3) рассказывают, что эбиониты верили, будто Иисус был главным ангелом, превыше всех пророков и всех небесных существ. Нечто подобное встречаем в некоторых христианских текстах, таких, как *Клементины* (18, 4), *Пастырь Гермы* (*Vis*. V. 2; *Com*. V. 1.7; *Sim*. V. 4. 4; VII. 1–3, 5; VIII. 1. 1–2, 2. 1; IX. 1. 3, 1 2. 7–8) и *Разговор с Трифоном-иудеем* Иустина Мученика. Но это отнюдь не норма. Фактически ортодоксальным был противоположный путь. Ортодоксальные христиане, особенно с IV в., решительно дистанцируются от любых утверждений, приравнивающих Иисуса к ангелу. По сути, речь идет о нетварности Иисуса.

Наконец, раннехристианская традиция проявляет тенденцию к тому, чтобы задним числом приписывать некоторые царские и священнические качества воскресшего Иисуса Иисусу времени его публичного служения. Этот аспект не случаен. Дело выглядит так, как если бы некоторые христиане заимствовали определенные качества у преображенных патриархов и пророков находящихся теперь на небесах, чтобы явить их в конкретных измерениях публичной жизни Иисуса. Возвышение после воскресения утрачивает силу в связи с прогрессирующим превращением земного Иисуса в миф. Другими словами, Иисус предстает наделенным небесными качествами (царскими и первосвященническими) уже со времени Его служения на земле.

Несмотря на эти немалые различия, сохраняется сходство, которое мы должны подвергнуть анализу в общей модели Еноха-Метатрона и Иисуса. Обоим приписываются характеристики, которые до тех пор прилагались только к Богу. В некотором смысле человечество обоих персонажей трансцендируется, чтобы разделить с Богом Его божественную природу.

2.4 Имя и другие божественные качества, принятые Енохом и Иисусом

Одна из общих характеристик Еноха-Метатрона и Иисуса это обладание божественным Именем. В случае Еноха это связано с его коронованием на небесах великолепным царским и священническим венцом: в нем «было сорок девять сверкающих камней, каждый, как солнечная орбита, и его блеск сиял в четырех четвертях небесной тверди *Аравот*, во всех семи небесных твердях и в четырех четвертях мира» (*3 Енох* 12:3–5). На этом венце было начертано Имя Божие – то же имя, что и на *митре* первосвященника в Иерусалимском Храме. Как хорошо известно, концепция Имени Бога чрезвычайно важна в Ветхом Завете. Имя Божие приравнивается к присутствию Бога в таких текстах, как Ис. 30:27; Иер. 7:12; Пс. 20:1–2; Пс. 8:1; Пс. 44:5; Пс. 54:1; Пс. 74:7; или к присутствию Ангела Господня, посланного Им: Исх. 23:20–21. Енох-Метатрон тоже выступает носителем Божьего Имени и, как таковой, преображается в существо, лишь немногим уступающее Богу (Исх. 23:21) (*3 Енох* 12:3–5), который называет его «Малым Яхве».

Нечто похожее имеет место и в случае Иисуса. В Послании

к Евреям говорится о «славнейшем» Имени, которое Иисус «наследовал» на небесах (Евр. 1:4; см. также Флп. 2:9; Еф. 1:20; 1 Пет. 3:2) и которое связано с Его Богосыновством («Ты Сын Мой», Евр. 1:5). В этом смысле и в согласии с Посланием к Евреям полученное Иисусом имя делает Его на небесах не только первосвященником, но и царем, ибо отсылает к Пс. 2, где в контексте поставления на царство царей израильских Бог говорит царю: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» (2:7).

Будучи носителем Божьего Имени, Иисус стал Царем и Первосвященником и в таком качестве воссел одесную Бога. С другой стороны, в гимне Послания к филиппийцам Бог, возвысив Иисуса, «дал Ему имя выше всякого имени» (Флп. 2:9). Подобно тому, как это было с Енохом-Метатроном, такое возвышение подразумевает божественное признание. В евангелии Иоанна Божие Имя связывается с Иисусом уже со времени Его земной жизни. Иисус открыл Имя Божие ученикам (Ин. 17:6): то Имя, которое Бог дал Ему и которое он хранит для своих (17:11). Имя Божие, словно присутствие Бога, обитает в Иисусе – этом новом Храме (2:19; 4:23–24; 14:2–3).[7] Автор Евангелия Луки и Деяний тоже задним числом относит божественность Имени к публичной жизни Христа. Уже в начале этого Евангелия сила Божия связывается с Его Именем (Лк. 1:49), которое дается Иисусу. Это влечет за собой впечатляющие последствия: Именем Божиим Иисус подчиняет бесов (Лк. 10:17), спасает людей (Деян. 2:21), проповедует (Лк. 24:47; Деян. 4:7) и совершает крещения (Деян. 2:38; 10:48). Наконец, в гностическом христианстве встречаются примеры, акцентирующие тот факт, что Имя Божие возложено на Христа. Например, в *Евангелии Истины* читаем, что «имя Отца не произносят, явно же оно в Сыне» (38–39). В *Евангелии Филиппа* сказано, что «Единственное имя не произносится в мире – имя, которое Отец дал Сыну. Оно превыше всего. Это – имя Отца» (54).

Кроме Имени, есть некоторые другие божественные атрибуты, которыми наделяется как Енох-Метатрон так и Иисус. Например, если мы обратим внимание на одежды Еноха-Метатрона, то увидим, что они являют «сияние, излучение, сверкание и

[7] H.W. Attridge, "The Temple and Jesus the High Priest in the New Testament," in: *Jesus and Temple, Textual and Archeological Explorations* (ed. J. H. Charlesworth; Fortress Press, Minneapolis, 2014) 225–226.

блеск всех видов» (*3 Енох* 12:1–2). Помимо этого в указании на происхождение этих облачений, сказано, что это одежды славы, созданные самим Богом (*3 Енох* 12:1–2). Отсылка к мотиву Славы Божией, при описании первосвященнического одеяния героя, присутствует также во Второй книге Еноха (22).

Но поистине поразительных пределов превознесение Еноха достигает в традиции, восходящей к первому веку н.э. Речь идет о преображении Еноха в Сына Человеческого в *Книге образов*. Этот Сын Человеческий представляет собой небесное существо, которому приписываются божественные свойства, связанные со славой и премудростью. Говорится, что «в нем живет дух мудрости, и дух, который дает познание, и дух понимания и силы» (*1 Енох* 49:3–4). Это Сын Человеческий, «имеющий праведность, с которым праведность обитает и который открывает все сокровищницы сокрытого» (*1 Енох* 46:3). Это свет язычников и надежда страждущих (*1 Енох* 48:4); его «мудрость изливается, как вода, и слава не прекращается перед ним вовеки» (*1 Енох* 49:1). Он – Избранный (*1 Енох* 39:6; 40:5; 45:3–4; 48:6; 49:2–4; 51:3–5; 52:6–9; 53:6; 55:4; 61:5–10; 62:1) и Праведный (*1 Енох* 38:2; 47:1–4; 53:6).

Иисус тоже соотносится с творением, мудростью и божественной славой. В Послании к Евреям связь Иисуса с творением проявляется там, где сказано, что Он был поставлен «наследником всего» (Евр. 1:2). Эта фраза отсылает к Царскому псалму 2, где Господь говорит царю Израиля (Своему сыну), что даст ему народы в наследие (Пс. 2:8). Но Иисус – не просто царь мира, ибо далее отмечается, что Бог сотворил все чрез Сына, который именуется здесь мудростью (Прит. 8:22–31; Прем. 7:22; 9:2–9).

Далее добавляется, что Сын есть «сияние Славы» Божией (Евр. 1:3), что отсылает к связи между мудростью и божественным светом (Прем. 7:26). Наконец, будет сказано, что Иисус держит «все словом силы Своей», что вновь содержит отсылку к Премудрости, имеющей силу надо всеми вещами (Прем. 7:27) и простирающей эту силу от края и до края (Прем. 8:1).

В корпусе посланий Павла и в соответствии с Кол. 1:15–16 Иисус есть образ Бога невидимого (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) (Кол. 1:15) и в то же время первенец во всяком творении, ибо в Нем (ἐν αὐτῷ) «создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, на-

чальства ли, власти ли» (Кол 1:16). Все было создано Им (δι᾿ αὐτοῦ) и для Него (εἰς αὐτὸν) (Кол. 1:16). У Павла Христос обладает космической природой, которая пребывает у начала времен и соотносится с Премудростью.

Все эти утверждения весьма внушительны, ибо предполагают представление об Иисусе, очень близкое к божественности. Не могло быть никакого небесного существа, подобного Иисусу. Дело в том, что премудрость, суверенная сила и слава суть атрибуты Бога. Это напоминает, как мы уже видели, те характеристики, которые в енохической традиции атрибутируются Еноху, преображенному в Сына Человеческого, или Метатрона. Посредник как царь и первосвященник есть тот, кому могут приписываться божественные черты. Тем не менее, между возвышением Иисуса и Еноха имеются два различия, которые на первый взгляд кажутся незначительными, однако со временем превратятся в фундаментальные: это предсуществование обоих персонажей и поклонение, объектами которого они станут. Здесь мы переходим к третьей части нашего исследования.

3. РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ ФИГУРАМИ ЕНОХА-МЕТАТРОНА И ИИСУСА

До сих пор мы видели, что Енох и Иисус были возвышены как посредники между Богом и людьми, и в этом качестве, помимо того, что они служили прототипами подлинного человечества, они восприняли божественные характеристики. Следуя той же модели, оба персонажа поистине стали связующими звеньями между земными и небесными реальностями.

Несмотря на эти фундаментальные сходства, мы отметили и некоторые важные различия между двумя традициями: одна человеческая жизнь теряется в допотопном времени (Енох), другая – строго исторична (Иисус); одна традиция акцентирует эзотерическое описание восхождений и откровений (Енох), другая – сотериологические последствия преображения главного героя для верующих (Иисус); один персонаж возносится на небеса при жизни (Енох), другой – вследствие образцовой смерти, что роднит его с живыми преданиями о смерти праведника и пророка (Иисус); один принимает природу лучшего из ангелов (Енох), другой превыше любого небесного существа,

сколь бы могучим оно ни было (Иисус); один преображается на небесах (Енох), другой обладал некоторыми исключительными качествами уже на земле (Иисус).

Несмотря на эти различия, оба персонажа следуют общей модели: образцовая жизнь, вознесение на небеса, возвышение и принятие божественных качеств. Но есть два фундаментальных различия, знаменующих разные курсы, которыми шли иудаизм и христианство. Ниже мы остановимся на одном из таких различий: предсуществовании. Важность этого различия коренится в божественности, которой отмечен каждый из персонажей, а в конечном счете – в том способе, каким верующий должен вступать в отношение с ними. Само же это отношение обуславливает второе различие: быть или не быть объектом поклонения.

3.1. Предсуществование Еноха-Метатрона и Иисуса

В енохической *Книге образов* главный герой, поднимаясь на небеса, созерцает почти божественную фигуру Сына Человеческого, восседающего на престоле славы. Описание Сына Человеческого, как мы видели в предыдущем разделе, весьма внушительно. В кульминационный момент архангел приветствовал героя и сказал ему: «Ты Сын Человеческий, рожденный для праведности, и праведность пребывает над тобой, и праведность Главы Дней не покинет тебя» (*1 Енох* 71:14). Другими словами. Енох и есть Сын Человеческий. Это особенно любопытно потому, что это означает, что земной Енох и Енох-Сын Человеческий встретились лицом к лицу. Они сосуществуют в одно и то же время. Эта идея небесного партнера с необходимостью приводит нас к утверждению о его предсуществовании. Сын Человеческий существовал еще до того, как Енох поднялся на небо и превратился в это высшее небесное существо. Фактически в той же книге говорится, что «прежде сотворения солнца и знамений, прежде создания звезд небесных, Имя Его было наречено пред Господом» (*1 Енох* 48:3). Таким образом, идея предсуществования небесных существ, соотнесенных с их земными партнерами, явно укоренена в иудаизме.

В такой перспективе мы понимаем предсуществование Иисуса, который, согласно гимну Послания к филиппийцам, был «образом Божиим» (Флп. 2:6), прежде чем принял «образ раба, сделавшись подобным человекам» (Флп. 2:7). После этого, как

мы уже знаем, «Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени» (Флп. 2:8), то есть наделил Его достоинством царя и первосвященника. Можно упомянуть также первый стих Евангелия Иоанна, где обнаруживается, с одной стороны, идея связи между Словом и Богом (ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν), а с другой стороны, тождество того и другого (θεὸς ἦν ὁ λόγος). Это отношение общения и тождества имеет изначальный характер (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος – «В начале было Слово»). Хотя мы можем утверждать, что в обеих традициях, енохической и христианской, принимается предсуществование героя, имеются, тем не менее, и важные различия.

В енохических традициях, позднейших по отношению к *Книге образов*, особенно во Второй и Третьей книгах Еноха, различима ясная тенденция к тому, чтобы акцентировать, несмотря на впечатляющее возвышение Еноха в царское и священническое достоинство, *тварность* героя, которого нельзя путать с Богом. Например, в позднейшей Третьей книге Еноха содержится повествование об Ахере, который, поднявшись на небеса и приблизившись к престолу Метатрона, спутал его с Богом и воскликнул: «Вот, на небе две Власти!» После чего явился ангел Анафиэль и усмирил Метатрона семьюдесятью ударами огненных плетей, чтобы показать Ахеру, что Метатрон остается подчиненным Богу (*3 Енох* 16; см. также *в. Хаг*. 15а). Вспомним и о том, что одним из наиболее употребительных титулов при описании Метатрона был титул «Отрок» – именно потому, что он младший из ангелов небесных. Несмотря на возвышение, он никогда не переставал быть сыном Иареда, своего земного отца (*3 Енох* 4:1–10). Иначе говоря, енохические традиции подчеркивали, что первосвященнические черты были приняты Енохом только после его возвышения. Здесь отстаивается абсолютная трансцендентность Единственного Бога.

Иначе обстоит дело в христианских традициях, которые изначально гораздо более неоднозначно высказывались о предсуществовании Иисуса. Действительно, божественные черты Иисуса объясняются, прежде всего, через традиции мудрости. В силу этого Он отождествляется с космическими фигурами Логоса-Премудрости (Пс. 33:6; Прит. 6:7–30; Прем. 9:18; Сир. 24:9; 43:26). Например, в 1 Кор. 8:6 апостол утверждает, что «у нас один Бог Отец, из Которого (δι᾿ οὗ) все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым (δι᾿ αὐτοῦ) все, и мы

Им» (1 Кор. 8:6). Посредническая роль Иисуса в творении – та же самая, какую играла Премудрость, согласно различным текстам (Прем. 1:6; 7:22–27; 9:17). Эта тенденция становилась все более явной вплоть до Никейского собора, когда нетварная природа Иисуса получила формальное признание. Согласно соборному определению, веруем в Иисуса, рожденного «из сущности Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу» (*homoousios tou Patrou*). Это может означать только одно: верующий вступает в отношение с Иисусом как с божеством. Иисус стал видимым ликом Бога, но божественная природа у обоих одна. Когда христианин возносит свои молитвы, просьбы и благодарения Иисусу, он обращает их к самому Богу. Этого никогда нельзя было бы сказать о Енохе-Метатроне, или о Сыне Человеческом, который в основных линиях не нарушает единственности Бога, то есть строгого монотеизма. Христианская идея различных ипостасей в одной божественной сущности была бы непредставима в иудейской традиции. Так мы приходим ко второму фундаментальному различию между Енохом-Метатроном и Иисусом: как именно поклоняются не небе и на земле Еноху и Иисусу? Как верующий обращается к ним с мольбами и благодарениями, как он простирается перед ними?

3.2 Земное и небесное поклонение Еноху-Метатрону и Иисусу

Подлинная важность возвышения Еноха-Метатрона и Иисуса в царское и первосвященническое достоинство коренится в отношении, которое они устанавливают с верующими как их заступники пред Богом. Мы вступаем на почву, где продвигаться нелегко, потому что дошедшие до нас традиции опять-таки весьма несхожи. Начнем с того, что намеки на небесное поклонение Еноху-Метатрону вследствие его преображения в первосвященника в действительности – редкие и поздние. В *3 Енох* 4:9 описывается, как ангелы простираются перед Енохом-Метатроном, восклицая: «Счастлив ты и счастливы твои родители, ибо Творец благоволит к тебе». Это небесное восклицание означает признание того, что Метатрон – существо тварное. Далее в той же книге говорится, что небесные существа, увидев величие, славу и красоту его венца, пали ниц (*3 Енох* 14:5). Но даже если согласиться с тем, что ангелы поклонялись Метатрону, они никогда не поклонялись ему как Богу. Скорее здесь

подчеркивается, что Енох-Метатрон исправляет судьбу первого Адама, которому некоторые ангелы отказались поклониться. Енох-Метатрон – не божественное существо, не Бог. Израиль верит лишь в одного всемогущего Бога Творца. И это несмотря на то, что ниже в том же источнике сказано: все небесные существа трепещут перед Енохом-Метатроном (*3 Енох* 14).

Иначе обстоит дело с Иисусом, пред которым с самого начала «преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп. 10). Как здесь, так и в Послании к Евреям то же самое говорится об ангелах: они поклоняются Иисусу на небесах (Евр. 1:6). Еще более явно поклонение Ему в виде Агнца выражено в Откр. 5:8, когда Он взял книгу Откровения, и четыре *хаййот* и двадцать четыре старца пали пред Агнцем, воспев со всеми святыми и ангелами новую песнь в Его честь (5:8–11).

Но где различие более всего очевидно, так это в земном поклонении Иисусу и Еноху. В то время как первоначальное христианство рождается именно из опыта поклонения Иисусу как Господу (гимн из Послания к филиппийцам – ранний пример), не обнаруживается никаких признаков сект или групп, которые объединялись бы для поклонения Еноху-Метатрону. Правда, в *Книге образов* мы встречаем упоминание о Сыне Человеческом в связи с тем, что все народы «падут и поклонятся ему» (*1 Енох* 48:5). В *2 Енох* тоже читаем, что до двух тысяч человек пришли с детьми, чтобы поклониться (строго говоря, не поклоняться) ему и поцеловать его. Но даже в этом примере человеческая природа Еноха легко распознается в восклицании, что Бог избрал его «превыше всех людей» (*2 Енох* 16:3). Приведенная ранее история Ахера, принявшего Метатрона за второе божество, – история, повлекшая за собой бичевание небесного первосвященника, – служит ясным предостережением против ереси двух властей на небе. Такое предостережение содержится также в *Апокалипсисе Софонии*, где герой путает ангела Еремиила с Богом, или в раввинистической литературе – например, в *в. Хул.* 40а. Несомненно, что само существование этих и других рассказов, следующих той же линии, свидетельствует о наличии в иудаизме тенденции к признанию второго божества и поклонению ему; но в целом преобладала неумолимая защита монотеизма, понятого как верховенство единственного Творца.

Верующий христианин с самого начала простирался ниц перед Иисусом, признавая Его Господом, как это явству-

ет из евангелия Матфея, где ученики Иисуса «поклонились» (προσεκύνησαν) Ему, увидев Его воскресшим (Мф. 28:17). Воскресшему Иисусу возносятся хвалы и молитвы. Иисус как посредник есть видимый лик Бога, в обоих – одна природа (хотя это не признавалось прямо в такой форме вплоть до Никейского собора). С Енохом-Метатроном, Сыном Человеческим, все было иначе. Он сумел превратиться в верховного ангела небесной иерархии, в Первосвященника по преимуществу, выступающего посредником между Богом и людьми, но никогда не умалял единственности Бога Израиля. Хвалы, молитвы и просьбы обращались к Богу, Метатрон служил лишь заступником.

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Дистанция между Богом и верующим, с точки зрения иудаизма Второго Храма, сохраняется не только верностью самого Бога Завету, но и фигурой посредника, обладающего царским и священническим достоинством. Среди многих примеров, которые встречаются в тот исторический период, мы выделили и сравнили два: пример Еноха-Метатрона и пример Иисуса. Обе традиции открывают перед нами важные перспективы, позволяющие понять, как именно происходило взаимное расхождение иудаизма и христианства, берущих начало в одном и том же общем источнике.

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ
тексты и исследования

Небесные Посредники:
Иудейские Истоки Ранней Христологии

Под редакцией Т. Гарсии-Уидобро, S.J. и А. А. Орлова

Верстка: *С. Хос*

Издание Института св. Фомы.
Адрес издательства:
105005, Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4
тел.: (499) 261-01-46
e-mail: thomas-secr@yandex.ru

Тираж 200 экз.